

REVUE CATHOLIQUE INTERNATIONALE

COMMUNIO

ARCHITECTURE ET LITURGIE

« La nef est un sanctuaire en puissance, puisqu'elle est consacrée par sa marche vers l'initiation au Mystère, le sanctuaire est une nef en acte, puisqu'il détient le principe de cette initiation : dans ses deux parties, l'Église demeure une et la même. »

Maxime le Confesseur, *Mystagogie 2*, 669A

« Quant aux parements des autels, chapelles, oratoires et semblables choses usitées en nos églises pour la célébration du divin Service, il n'y a rien d'oisif en tout cela, et qui ne redonde à l'honneur et gloire de Dieu ; outre ce que par telles choses externes et sensibles, nos esprits sont élevés à la contemplation des divines, à quoi il n'est non plus possible de les amener et retenir sans cérémonies, que de faire et nourrir du feu ici-bas sans de la matière qui lui soit propre. »

Blaise de Vigenère, *Traité de la pénitence*,
Paris, 1587, p. 182r

« L'église chrétienne, comme la synagogue avant elle, devrait être orientée le long d'un axe commun, pour que la célébration incarne le passage d'un foyer à un autre, d'abord l'appel de la Parole de Dieu, puis la montée vers l'autel, et, par-delà l'autel visible, notre voyage qui se poursuit en ce monde jusqu'au monde à venir. »

Louis Bouyer, *Architecture et liturgie*,
Paris 1991, p. 83.

Couverture : Nef centrale et chœur des moines de l'église abbatiale de Pannonhalma (Hongrie), monastère bénédictin fondé au X^e siècle en l'honneur de saint Martin. L'église du XIII^e siècle fut réaménagée par l'architecte britannique John Pawson en 2006-2012, donnant forme et sens à l'espace sans imposer un style. John Pawson (né en 1949) a notamment aménagé la Moritzkirche (Augsburg, 2008-2013) et l'abbaye de Nový Dvůr (République tchèque, 1999-2004). Il est l'auteur, avec Alison Morris, de *Leçons du Thoronet* (Images En Manœuvres Éditions, 2006).

Sommaire

ÉDITORIAL

Didier LAROQUE
Jean-Robert ARMOGATHE

9

THÈME

Jean-Robert ARMOGATHE : **Cláudio Pastro – Pratique et théorie de l'aménagement liturgique**

15 Cláudio Pastro, artiste et architecte brésilien de grande réputation, aux solides connaissances théologiques, a réalisé de nombreux espaces intérieurs d'églises, qui illustrent avec précision et talent les conceptions du Père Louis Bouyer présentées dans son ouvrage *Architecture et liturgie*.

Didier LAROQUE : **Au-dedans de quelques églises récentes et futures**

27 Un coup d'œil sur les espaces intérieurs de quelques églises récentes ou à venir montre que s'y opposent des lieux spectaculaires, dans lesquels célébrants et assistance sont séparés, et des lieux, assez conformes à la pensée du Père Louis Bouyer, où la liturgie s'inscrit dans une dynamique de l'espace et l'affermissement matériel d'une communauté.

Jean-Marie DUTHILLEUL : **L'église nouvelle de la paroisse Saint-François de Molitor à Paris**

41 L'expérience d'une définition de l'espace intérieur, qui unit l'architecte de l'église Saint-François de Molitor au cardinal Lustiger, montre que l'aménagement liturgique ne saurait consister en une forme fixe et définitive. Sans être susceptible de prendre n'importe quelle apparence, il demeure un riche domaine d'adaptation et d'invention.

Olivier de CAGNY : **Aménager l'espace liturgique selon le cardinal Lustiger**

51 En 1995, le cardinal Lustiger a réuni un groupe de séminaristes et de jeunes prêtres pour réfléchir, entre autres sujets, sur l'aménagement liturgique, et pour exprimer des propositions. De ces travaux ressortent une vive attention et une valeur éminente données à l'espace chrétien, distingué comme le lieu du Mystère du Christ et de l'Église.

Cardinal Jean-Marie LUSTIGER : **Le Temple, c'est le Seigneur**

57 Homélie du 27 janvier 1993 (*Matthieu* 16,13-19), prononcée à l'occasion de la bénédiction de la chapelle Saint-Symphorien, à Saint-Germain-des-Près.

5

SOMMAIRE

Serge LANDES : « Un fardeau intolérable » ? Quelques remarques : corps du fidèle, dynamique et liturgie

- 63** Cette lecture d'*Architecture et Liturgie* réfléchit sur les circulations et la place assignée au corps du fidèle lors des liturgies communautaires. Elle suggère qu'une plus grande plasticité serait souhaitable. Avant d'être assis, le fidèle est acteur d'une liturgie, appelé à marcher à la rencontre de son Seigneur. C'est pourquoi le Père Bouyer avait rappelé l'usage antique d'une assistance debout.

SIGNETS

Gilles de BEAUPTTE : Georges Rouault, le Léon Bloy de la peinture

- 71** La violence des premières peintures de George Rouault provoqua la condamnation, non moins violente, de Léon Bloy. L'auteur réfléchit ici sur le sens profond de cette peinture et montre Rouault à la recherche de l'âme des misérables qu'il peint, dans la conviction que « toute révolte peut s'orienter vers l'Amour ». Dans ce sens, le *Miserere* apparaît comme le sommet de son art : « coexistence de détresse et de paix ».

Emmanuel BOHLER : Le répons *Subvenite* – L'espérance baptismale devant la mort

- 78** L'analyse détaillée du *Subvenite*, répons chanté avant l'époque carolingienne pour les mourants, puis repris par la suite pour les messes de funérailles, montre, tant par la musique que dans les paroles, un mouvement semblable à celui de la prière eucharistique. Il porte témoignage d'une prière pour le défunt en lien étroit avec ce mystère.

Peter HENRICI : Le Concile et les prêtres – Y a-t-il un malentendu ?

- 87** Il est dit couramment que les prêtres ont été les « oubliés » du concile Vatican II. Mais, d'une part, le décret les concernant fut publié en même temps que d'autres, intéressants un large public, et d'autre part, le rôle des prêtres est évoqué très souvent dans d'autres décrets ne les concernant pas directement. Il reste donc à lire attentivement les textes avant d'évoquer des lacunes à ce sujet.

Jean-Robert ARMOGATHE : Prédication et Écriture sainte chez Robert Bellarmin

- 94** Déjà fort avancé en âge, saint Robert Bellarmin (1542-1621) rédigea quelques pages de conseils pour les prédicateurs. Ces remarques, toujours d'actualité pour l'exercice contemporain de la prédication, sont ici traduites et remises dans leur contexte historique.

Jacques SERVAIS : La confession de la *Casta Meretrix*

- 103** Lors du grand jubilé, Jean-Paul II a engagé l'Église universelle sur la voie de la pénitence. Cette démarche dévoile quelque peu le mystère de l'Église, à la fois sainte et appelée à se purifier, composée de pécheurs dont elle assume le poids des fautes. Comment l'Église formée de pécheurs peut-elle être sans taches ?

Prochain numéro
septembre-octobre

Littérature et vérité

Collection *Communio*/Parole et silence

Vient de paraître

Michel Sales et Communio, *Le décalogue*, 2014

Pendant longtemps les dix commandements ont tenu lieu de morale minimale au peuple chrétien, comme au peuple juif : préceptes indiscutables, car ce sont des commandements, faciles à retenir, car il n'y en a que dix, ils se bornaient à prescrire ce qu'il ne faut pas faire. Bref, la grande théophanie du Sinaï pour les simples.

Alors que les commandements étaient inscrits dans l'histoire d'un peuple particulier, l'Église a prétendu reconnaître une loi *naturelle* dans leur dictée divine. Mais en avons-nous encore besoin ? Notre morale n'a-t-elle pas appris à se dispenser de tout dieu, et pas seulement de tous les autres dieux que Iahvé ? Et d'ailleurs, si les sept derniers commandements sont rationnellement déductibles de l'idée même de justice, pourquoi alors en appeler à la Révélation ?

À moins que les dix Paroles, pour être vécues, ne requièrent d'être bien autre chose qu'un code à appliquer. À moins que la charité en laquelle elles sont accomplies n'en fasse l'expression concrète de « la loi en sa plénitude » : la loi de liberté sans laquelle l'homme ne saurait être humain. À moins que ces exigences ne nous disent la sainteté même de Dieu, sainteté que Dieu entend nous donner.

Éditorial

Didier LAROQUE

Jean-Robert ARMOGATHE

Comment doit se présenter aujourd'hui l'intérieur d'une église ? Au cours des trente dernières années, de nombreux architectes, parmi les plus grands, ont construit des églises¹, mais le souci de l'espace intérieur est souvent resté au second plan, une affaire de clercs, où architectes (et fidèles...) restaient à l'écart. Tout se passe comme si les architectes, préoccupés de faire « leur » église, prêtaient toute leur attention à l'édifice – l'aménagement intérieur restant l'affaire des clercs. Si quelques grands artistes furent appelés à créer du « mobilier liturgique », l'« art sacré » s'est cantonné aux meubles et objets, sans trop se soucier vraiment de l'organisation de l'espace. Nous avons pu constater, en préparant ce numéro, une certaine confusion dans les réalisations récentes : aménager une église est un art difficile. Nous ne prétendons pas proposer dans ces pages des solutions, mais nous nous sommes efforcés de poser des questions.

Le mouvement liturgique du vingtième siècle s'inscrit dans la longue durée de la réforme tridentine et de la renaissance d'une approche doctrinale, théologique, de la liturgie². Trop souvent, trop longtemps parente pauvre des « sciences sacrées », la liturgie est

1. Rappelons le cahier de *Communio* : « L'église dans la ville » (1990) et le livre de Franck DEBIÉ et Pierre VÉROT, *Urbanisme et art sacré : une aventure du XX^e siècle*, Paris, Critérian, 1992.

2. Dans l'*Histoire générale du christianisme*, t. 2, Paris, PUF, 2010, on verra, pour la période moderne, les chapitres de Cl. MEUNIER (sur la liturgie, p. 325-340, avec une bibliographie) et de Mathieu LOURS (sur l'architecture, p. 391-414).

revenue sur le devant de la scène dans les dernières décennies du siècle passé. Les raisons de cet intérêt n'étaient pas toujours les meilleures. Néanmoins, à s'en tenir aux textes du magistère, une réflexion abondante a présidé à des changements plus ou moins heureux, plus ou moins acceptés par les fidèles³. À la suite du Mouvement liturgique, Pie XII a ouvert ce grand chantier par son Encyclique *Mediator Dei* (22 novembre 1947), qui constituera le texte de référence jusqu'à la Constitution sur la Liturgie de Vatican II. Reprenant des formules de Pie X (Motu proprio *Tra le sollicitudini*, 1903) et Pie XI (Encyclique *Divini cultus*, 1928), Pie XII présenta la liturgie comme « la participation active de la communauté chrétienne au sacerdoce du Christ⁴ ». L'*Ordo Sabbati sancti* de 1951 (annexé au décret *Vigilia Paschalis instaurata*) mit en œuvre ces principes. Les réformes de Jean XXIII conduisirent naturellement à la Constitution *Sacrosanctum Concilium* (1962), aux dispositions liturgiques du Code de droit canon de 1983, ainsi qu'à tous les instruments d'application (les livres liturgiques, les rituels⁵).

L'usage des langues nationales, la place du célébrant : autant de questions fréquemment débattues qui ont occulté l'apport théologique de cette restauration. En particulier, le chapitre VII de la Constitution conciliaire de 1962 fut peu étudié : il porte sur « l'art sacré et le matériel du culte » (*De arte sacra deque sacra supellectile*). Les aménagements d'anciennes églises comme la construction de nouveaux édifices ont trop souvent négligé (ou minimisé) le traitement théologique de l'aménagement intérieur. En effet, la plupart des architectes n'ont aucune connaissance théologique, et leur compétence liturgique est quasi nulle. Aussi les modèles d'églises qu'ils construisent peuvent aussi bien convenir à des salles de concert ou de cinéma – rarement devenir le lieu où repose la gloire du Seigneur !

Le signe le plus visible est le dégagement de l'autel et son isolement pour permettre de placer le célébrant face à l'assemblée⁶. Ce

3. Adrien NOCENT, *Le renouveau liturgique. Une relecture*, Paris, Beauchesne, 1993.

4. « Le Mouvement liturgique est comme un signe de la providence divine pour notre temps ; ce fut une intervention du Saint-Esprit dans son Église, pour rendre les hommes plus accessibles aux mystères de la foi et aux richesses de la grâce, qui coulent de la participation active des fidèles à la vie liturgique » Pie XII, *Lettre au Congrès d'Assise* (1956). On notera (dès 1956) l'expression « participation active des fidèles », qui sera reprise par Vatican II.

5. En particulier les préambules, *praenotanda* (A. Donghi, éd., *I Praenotanda dei nuovi Testi liturgici*, Milan, Ancora, 1989).

6. Nous utilisons ici les travaux de José Manuel PEREIRA RIBEIRO GOMES : le chapitre sur l'autel, de sa thèse inédite sur *Liturgie et architecture : une nouvelle*

déplacement fut très souvent maladroit ; le lieu du sacrifice, l'autel, a reçu des dimensions excessives : libéré du mur, dans un lieu ouvert, l'autel qualifie l'espace d'une autre manière que l'ancien autel au fond de l'abside. Il doit se centrer, prendre une forme plus cubique ; il faut éviter l'étalement frontal, quasi théâtral, de tant de lieux de célébration, parfois aujourd'hui en construction, qui sépare le célébrant de l'assemblée. Il ne s'agit pas d'une simple *table à manger*, c'est l'autel du sacrifice : il doit contenir des reliques et fait l'objet d'une liturgie particulière de consécration.

L'ambon est le lieu de proclamation de la Parole (le Concile insiste sur « les deux tables », de la Parole et du sacrifice). Son usage doit être réservé à la lecture et au commentaire de l'Écriture (il est regrettable que la bénédiction prévue pour ce meuble soit si pauvre). Un autre lieu doit être réservé à l'« animateur », maître de chapelle ou chanteur, de manière à distinguer le chant de soliste ou d'assemblée de la proclamation de la Parole.

Enfin, le tabernacle n'est pas un simple coffre pour conserver la réserve eucharistique : son emplacement doit permettre aux fidèles de venir prier : « Le tabernacle sera placé en un endroit remarquable, visible, convenablement décoré et adapté à la prière » (*Code de droit canonique*, c. 938, § 2).

La tradition catholique prévoit un crucifix près de l'autel (et non pas seulement une croix). L'orientation du lieu de culte n'est pas toujours possible, même si elle reste souhaitable ; mais on peut y remédier par le crucifix : l'assemblée est orientée vers le soleil de justice, le Christ sur la Croix. Il peut s'agir du reste de la croix de procession : le Christ élevé du sol passe au milieu du peuple rassemblé pour offrir le sacrifice.

Nos assemblées latines sont remarquablement passives : l'usage de chaises liées (rendu nécessaire pour la sécurité), ou de bancs, ne permet pas le mouvement de fidèles⁷. Il est clair que beaucoup de lieux de célébration ressemblent à des théâtres, avec un podium surélevé et une assemblée disposée pour regarder, pour « assister à la messe », comme on dit. Libérée de sièges, du moins dans la nef, les églises orientales permettent la circulation des fidèles, circulation liturgique ou de dévotion privée. L'iconostase permet de varier les moments et l'attitude : recueillement collectif, écoute, participation

architecture pour un nouveau projet liturgique (Institut catholique de Paris, 2003) est paru dans la revue *Museu* (Publicação do Círculo Dr. José de Figueiredo) 13, 2004, p. 181-223 (« O altar – definição, concepção, ornamentação »).

7. Serge LANDES, « *Un fardeau intolérable* »?, p. 63.

ÉDITORIAL ——— *Didier Laroque, Jean-Robert Armogathe*

par une procession. L'essentiel est que la disposition des lieux permette de centrer l'attention sur le déroulement de l'action liturgique, bannissant toute distraction, focalisant l'intérêt des célébrants et des fidèles sur la dramaturgie céleste, dont la liturgie terrestre doit donner une idée.

Notre époque a produit à cet égard un triple écueil : celui de l'assemblée délibérative, ou bien celui de la foule assistant à un match ou un spectacle, ceci pour les fidèles ; pour le célébrant, le rôle de l'« animateur » d'un jeu télévisé. Si nous croyons que l'assemblée eucharistique constitue le corps mystique du Christ, aucune des modalités de la société de spectacle ne peut lui être appliquée.

« Que l'Esprit saint fasse de nous une éternelle offrande à ta gloire... » : si les paroles de la troisième prière eucharistique ont du sens, sachons voir dans l'assemblée cette nouvelle offrande, ce sacrifice pérenne – il ne s'agit pas d'une représentation !

Le problème qui est ici posé est celui du réaménagement des églises anciennes. Une remarque préalable s'impose : la perte du sens du rassemblement des fidèles n'est pas récente !

« C'est l'introduction, aux XIX^e et XX^e siècles, de bancs ne pouvant se déplacer dans la nef, l'utilisation de la chaire pour la seule prédication, la suppression du banc d'œuvre et de tout ce qui pouvait subsister de l'ancien *pulpitum* ou jubé qui ont transformé nos églises en salles de spectacle ou en salles de classe, où une assistance oisive n'a qu'à regarder de loin ce que des clercs exécutent et à écouter passivement leurs instructions⁸. »

Les recherches récentes confirment les intuitions de Louis Bouyer : les églises d'Occident, au Haut Moyen Âge, ne suivent pas le plan des édifices civils romains, les basiliques, mais gardent trace de l'influence de l'Orient, ou d'une commune origine. Les réformes conciliaires du XX^e siècle n'ont pas affecté des églises médiévales ou baroques, mais des églises profondément transformées (ou construites) au XIX^e siècle ou dans la première moitié du XX^e. C'est là qu'a résidé la principale difficulté. Remettre le célébrant au cœur du peuple auquel il appartient et qu'il représente, de manière spécifique, signe de la Tête du Corps, ne fut pas chose aisée.

Plusieurs possibilités méritent cependant d'être étudiées :

– Placer la présidence dans « la chaire de Moïse », devant l'assemblée ou au milieu : les lectures depuis l'ambon s'adressent au célébrant comme aux fidèles. Le célébrant ne doit pas se trouver dans la position

8. Louis BOUYER, *Architecture et liturgie*, Paris, Éditions du Cerf, 2009, p. 71.

du surveillant d'une classe ou de président d'une association. Après être monté à l'ambon pour proclamer l'Évangile et assurer l'homélie, le prêtre revient s'il y a lieu à sa place pour s'associer à la profession de foi commune (le Credo) et à la prière universelle (« des fidèles »).

– Organiser l'offertoire comme une procession de toute l'assemblée en ordre de cortège, le prêtre marchant devant.

– Si l'autel est placé dans la nef, la question « dos ou face au peuple », ne se pose même pas : certains fidèles verront le prêtre de face, d'autres de dos, d'autres de profil !

– Une sonorisation adéquate est nécessaire pour les lectures, l'homélie et la prière universelle, mais il n'est pas indispensable que les prières à l'autel soient audibles pour tous, et le micro d'autel ne doit pas apparaître comme le principal objet déposé sur la table !

– La procession de communion n'est pas seulement destinée à canaliser et communier le plus vite possible le plus grand nombre de fidèles ; elle doit manifester la communion de l'assemblée, « unique corps du Christ ». En ce sens, une présentation en ligne frontale est plus significative (et plus rapide) qu'une succession en file dans l'allée. Et l'usage d'une table de communion et non d'une « barrière », qui rappelle le repas, peut être commode, permettant à chacun de recevoir la communion comme il l'entend, debout ou à genoux.

– Le tabernacle n'est pas un « garde-manger », ni une armoire à pharmacie ! Sa localisation doit permettre la prière personnelle dans le recueillement.

– Il est bon de garder les fonts baptismaux près de l'entrée de l'église ; c'est une des rares occasions qui permettent le déplacement des fidèles, en cortège, à l'intérieur de l'église.

Les solutions dépendent, bien entendu, du bâtiment initial et des contraintes diverses qui s'y appliquent. Il appartient au Conseil pastoral d'étudier le meilleur aménagement possible pour que l'espace intérieur rende possible à l'assemblée de se constituer en corps du Christ, tout en permettant et valorisant la prière personnelle.

Ces préoccupations théologiques tiennent la première place dans l'aménagement intérieur des églises où Cláudio Pastro a travaillé⁹ : cet artiste brésilien, remarqué par Benoît XVI¹⁰ et François, a été inspiré par les ouvrages de Romano Guardini et de Louis Bouyer ; il fut à l'école des bénédictins français.

Les architectes et artistes français ne sont pas en reste, et certaines réalisations en cours méritent d'être citées. Ainsi donnons-nous place dans le présent cahier à l'église parisienne Saint-François de

9. Jean-Robert ARMOGATHE, *Cláudio Pastro – Pratique et théorie de l'aménagement liturgique*, p. 15.

10. Qui lui avait commandé les vases sacrés utilisés par le pape François pour la liturgie des JMJ de Rio (2013).

ÉDITORIAL ——— Didier Laroque, Jean-Robert Armogathe

Molitor dont l'architecte, Jean-Marie Duthilleul, relate précisément la conception de l'aménagement liturgique¹¹. Ce travail de définition et d'organisation fut partagé avec le cardinal Lustiger, qui accordait une grande importance au traitement architectural intérieur des églises, comme en témoigne une session sous sa présidence, tenue en 1995¹².

C'est une opposition entre des formes «spectaculaires», dissociant les fidèles et les clercs, et d'autres, qui tentent de donner aux assemblées et aux célébrants l'apparence d'un seul corps, que montre un aperçu de réalisations et de projets récents¹³.

Il est à remarquer que les différents contributeurs à ce cahier marquent un choix en faveur des idées exprimées par Louis Bouyer, sans pour autant que soit figée une disposition : les maîtres d'œuvre restent libres de tout ajustement, pour ne pas introduire de solution de continuité entre la célébration de la Présence et la création de l'architecte.

11. Jean-Marie DUTHILLEUL, *L'église nouvelle de la paroisse Saint-François de Molitor à Paris*, p. 41.

12. Lire à ce sujet les souvenirs rapportés par le Père Olivier de CAGNY et l'homélie prononcée par le cardinal LUSTIGER pour la bénédiction de la chapelle Saint-Symphorien à Saint-Germain des Prés, p 51 et p. 57.

13. Didier LAROQUE, *Au dedans de quelques églises récentes et futures*, p. 27.

Jean-Robert ARMOGATHE

Cláudio Pastro – Pratique et théorie de l'aménagement liturgique

Formé par des liturgistes, à l'école de Romano Guardini et de Louis Bouyer, le Brésilien Cláudio Pastro (né en 1948) a projeté, construit, aménagé plusieurs centaines d'églises, oratoires, chapelles : ses œuvres plastiques et son enseignement en font un des maîtres contemporains les plus influents.

Le modèle de Louis Bouyer

L'invitation d'un Américain, le P. Michael A. Mathis (1885-1960), à donner des cours d'été sur la liturgie (Université Notre-Dame, dans l'Indiana)¹ a conduit le P. Louis Bouyer (1913-2004)² à publier une série d'ouvrages en anglais, simultanément publiés en français : *Liturgical Piety (La vie de la liturgie, 1956)*, *Rite and Man (Le rite et l'homme, 1962)*, *Eucharist (Eucharistie, 1966)*, *Liturgy and Architecture (Architecture et liturgie, 1967)*. Quand parut ce dernier ouvrage, le P. Bouyer venait de publier un commentaire doctrinal de la Constitution sur la liturgie³ : en milieu anglophone, il était tenu

1. Joseph Jungmann, Louis Bouyer, Jean Danielou, Balthasar Fischer, Godfrey Diekmann furent les principaux intervenants de ces cours d'été.

2. Sur Louis BOUYER, voir *Communio* 2006, 4 (entre autres, l'article de J.-Fr. THOMAS, « Notes sur le sacré et la liturgie chez Louis Bouyer et Joseph Ratzinger », p. 45-62), et Jean DUCHESNE, *Louis Bouyer*, Artège, Perpignan, 2011. Les *Mémoires* de Louis BOUYER paraissent aux Éditions du Cerf, Paris, juin 2014.

3. *The Liturgy Revived*, Notre-Dame UP, 1965.

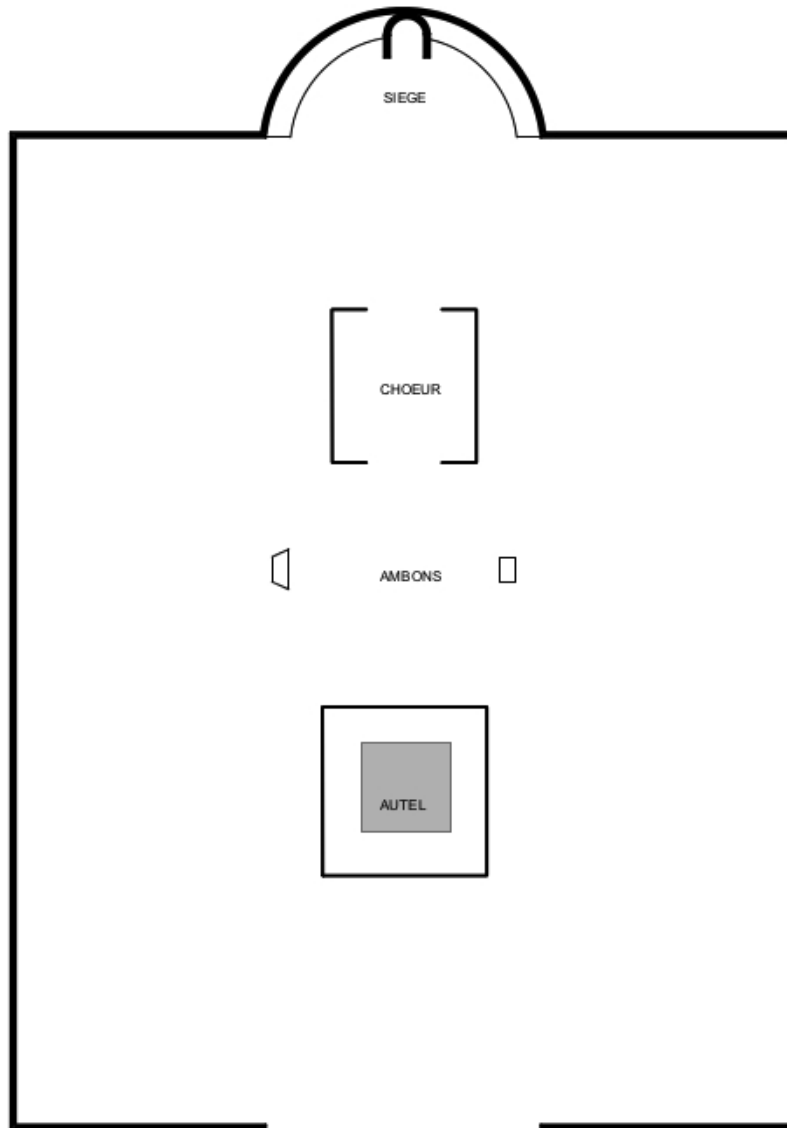
pour un des experts les plus aigus et les plus originaux en la matière. Formé dans les Églises de la Réforme, passionné par le christianisme oriental, excellent connaisseur de la tradition patristique grecque et latine, cet Oratorien, apprécié par le cardinal Montini (Paul VI) avait été consultant de la commission antépréparatoire des études et des séminaires (1961), puis membre du Consilium pour la réforme des livres liturgiques.

Liturgy and architecture fut dès sa parution (1967) un ouvrage de référence dans le monde anglophone (la réception française fut moins enthousiaste !). Pour Louis Bouyer, les premières églises chrétiennes, en Palestine, ont repris le plan synagogaal, orienté vers l'Est (et non plus vers Jérusalem) : au lieu de l'arche contenant la Torah, les chrétiens ont mis la croix. Le plan basilical, qui passe parfois pour le prototype de l'église chrétienne occidentale, est écarté comme postérieur et déviant de la tradition antérieure, en Orient comme en Occident. L'orientation (c'est-à-dire « tourné vers l'Orient ») de l'édifice est un rappel de l'attente eschatologique : le Christ reviendra comme le Soleil levant. Louis Bouyer et, après lui, Joseph Ratzinger ont insisté sur le fait qu'il ne s'agit pas des positions respectives du célébrant et de l'assemblée, mais de l'orientation de la prière, où tout le monde se retournait vers l'Est⁴.

Le meilleur plan est une ellipse, pas trop longue, avec l'ambon et le siège aux deux foyers de l'ellipse sur une seule estrade. Un chandelier à sept branches près de l'ambon et sept lampes autour de l'autel accentueraient le lien entre ces deux points focaux de la célébration.

Louis Bouyer propose que l'autel soit proche des premiers rangs, afin que les fidèles puissent, pour l'offertoire et la communion, s'en rapprocher le plus possible. Dans un vaste édifice, l'autel, si le célébrant fait face au peuple, doit s'avancer dans la nef et ne pas rester, comme cela fut si souvent fait, à la croisée du transept. De toutes façons, « il est nécessaire qu'il y ait aussi peu de séparation que ce soit entre le prêtre, les ministres et l'ensemble des assistants » (p. 96).

4. Cyrille VOGEL, « L'orientation vers l'Est du célébrant et des fidèles pendant la célébration eucharistique », *L'Orient syrien*, IX, 1964, p. 3-35 ; voir surtout W. RORDORF, *Liturgie. Foi et vie des premiers chrétiens, études patristiques*, Paris, Beauchesne, 1986 (nouv. éd. revue et corrigée) : « Liturgie et eschatologie », p. 49-57 (d'abord paru dans *Augustinianum*, Rome 1978). On trouvera une juste évaluation des liens entre Benoît XVI et Louis Bouyer dans Uwe Michael LANG, « Louis Bouyer and Church Architecture. Resourcing Benedict XVI's *The Spirit of Liturgy* », *Sacred Architecture Journal*, 2011, 19, p. 14-22.



L'autel chrétien a d'abord pris la place de l'arche synagogale, dans l'abside. Mais s'il est déplacé vers le milieu de l'assemblée, c'est la cathèdre du célébrant⁵ qui occupe cette place : il est entouré des ministres et des fidèles et certains se déplacent avec lui vers l'autel pour l'offertoire. L'iconographie vient encore renforcer ce pôle de communion. L'image du Christ Pantocrator, livre ou *volumen* à la main, au fond de l'abside, domine la cathèdre, indiquant clairement au nom de qui parle l'évêque. Une autre image, le trône vide (l'éti-masie), donne la note eschatologique : l'attente du retour glorieux de Celui à qui toutes choses seront remises

Il est important que l'ambon soit mis en valeur comme le second lieu important après l'autel – de même la croix de procession, qui, quand on l'utilise, est trop souvent reléguée dans un angle du chœur.

Il convient surtout d'éviter une « mise en scène » qui ne respecterait pas le caractère communautaire et dynamique du rassemblement dans l'église et en Église. Il faut éviter aussi que l'assemblée ne s'auto-célèbre (c'est le risque des plans circulaires). Il s'agit d'un édifice dédié au culte et à la prière, aussi bien privée que collective, où chaque élément composant le *lieu sacré* doit en exprimer la finalité : le peuple se rassemble pour hâter le retour du Seigneur, il chemine dans cette espérance. Une église n'est pas un parlement, un club, ni un musée : elle doit rendre sensible le caractère transitoire d'une assemblée qui n'est pas installée dans le royaume, mais qui appelle de sa prière la venue de la nouvelle Jérusalem. D'autres espaces paroissiaux peuvent être des lieux d'accueil et de rencontre. Le lieu du culte a des caractères spécifiques. C'est ce que l'effort du mouvement liturgique, depuis près d'un siècle, s'est efforcé d'établir, et qui a été superbement mis en valeur par la Constitution *Sacrosanctum concilium* et le Code de droit canonique de 1983.

Cláudio Pasto, à l'école de Louis Bouyer

Le Brésilien Cláudio Pasto (né à São Paulo, 1948) occupe une place à part parmi les créateurs contemporains d'art sacré⁶. D'abord,

5. Le siège de présidence « exprimera la fonction de celui qui préside l'assemblée et dirige sa prière » (*Présentation générale du missel romain* n° 271).

6. Nous avons utilisé le mémoire de maîtrise de César Augusto SARTORELLI (PUC, São Paulo, 2005), *O espaço sagrado e o religioso na obra de Cláudio Pasto* et le site <http://www.arquitetura-religiosa.arq.br>. Une excellente vidéo présente ses travaux : <https://www.youtube.com/watch?v=PO5JLSgpLb0>

il n'a pas eu de formation d'architecte⁷ : il a été formé par des moines bénédictins. Au départ : la rencontre avec Mère Charles de Saint Benoît (Colette Catta), sœur de dom Dominique Catta, fondateur de Keur Moussa au Sénégal : Pastro s'y rendit à 19 ans, en 1967. Il reçut sa formation chez les Bénédictins de Curitiba, qu'il fréquenta entre 1966 et 1972 et chez les Bénédictines d'Itapecerica da Serra (où la Mère Doroteia Rondon Amarante lui fit connaître les écrits de dom Casel, de Romano Guardini, de Louis Bouyer). Il étudia aussi en France, à l'Abbaye Notre-Dame de Tournay. À parcourir les photographies des édifices construits ou aménagés sur les conseils de Cláudio Pastro, il est évident qu'il a été très profondément influencé par le petit ouvrage de Louis Bouyer.

Son intention première est théologique, dans une démarche de foi. Beaucoup d'architectes en effet rêvent de construire une cathédrale, sans être pour autant des croyants ; le meilleur exemple est l'architecte brésilien Oscar Niemeyer, si fier de son église Saint-François d'Assise à Belo Horizonte... Or il y a chez Pastro une volonté ferme, non seulement d'adapter au message l'expression artistique qu'il veut créer, mais aussi d'annoncer l'Évangile. Son art est la conviction d'un croyant. Ayant collaboré à deux cents églises en vingt ans, Pastro a laissé une empreinte personnelle très reconnaissable par ses personnages tracés sur les murs et par un aménagement intérieur fidèle aux suggestions de Louis Bouyer. Nous n'avons retenu ici que trois de ses œuvres, un grand sanctuaire, une église paroissiale, une chapelle de religieux.

Notre-Dame de l'Aparecida

Le sanctuaire est l'immense basilique de Notre-Dame de l'Aparecida, le sanctuaire national brésilien, dans l'État de São Paulo. L'«église neuve» a été construite sur les plans de Benedito Calixto de Jesus Neto entre 1955 et 1980 : elle peut accueillir 45 000 fidèles (12 000 m² couverts)⁸. En forme de croix grecque, elle a fait l'objet d'un réaménagement complet entre 2000 et 2003. L'archevêque d'Aparecida, le cardinal Aloiso Lorscheider, lança un concours national qui fut remporté par Cláudio Pastro, Laíde Sonda⁹ et

7. Ce qui le contraint pour des raisons administratives à travailler avec des architectes sur des projets qui sont cependant les siens.

8. Saint-Pierre de Rome : 60 000 fidèles pour 15 000 m² couverts.

9. Religieuse paulinienne (Disciples du Divin Maître), formée à l'Université Mackenzie de São Paulo.

Regina Machado¹⁰. Cláudio Pastro s'est occupé de la décoration¹¹. Il rappelle que dans les réunions préparatoires, « en règle générale, les gens n'avaient pas la vision de ce qu'est une église, ils n'avaient pas de vue sur la question liturgique, même pas de vue sur l'histoire de l'église et surtout de la vision post-conciliaire¹² ». Il poursuit : « chacun voulait faire selon goût ; mais quand il s'agit d'une église, mon goût est la seule chose qui ne doit pas apparaître : ce qui compte, c'est ce que c'est qu'une église aujourd'hui ».

La statue de la Vierge a été trouvée par des pêcheurs dans les eaux du rio Paraíba do Sul. Toute la décoration de l'édifice, toute son organisation va rappeler cette origine aquatique. L'immense sanctuaire aux quatre nefs est centré sur une plate-forme circulaire monumentale, élevée de huit marches par rapport au sol de la Basilique, et situé à la croisée. Chaque large marche est ornée de mosaïque rappelant par des vagues les fleuves qui coulent du Paradis : « Ces lignes en zigzag ne rappellent pas des formes grecques, mais plutôt des dessins indigènes ». Cet autel central figure comme une fontaine qui irrigue les quatre nefs. Un chemin figurant une source conduit à la chapelle du Saint-Sacrement. Le plafond central, à quatre-vingts mètres de hauteur, est couvert de mosaïques dorées qui représentent des oiseaux volant vers un grand arbre.

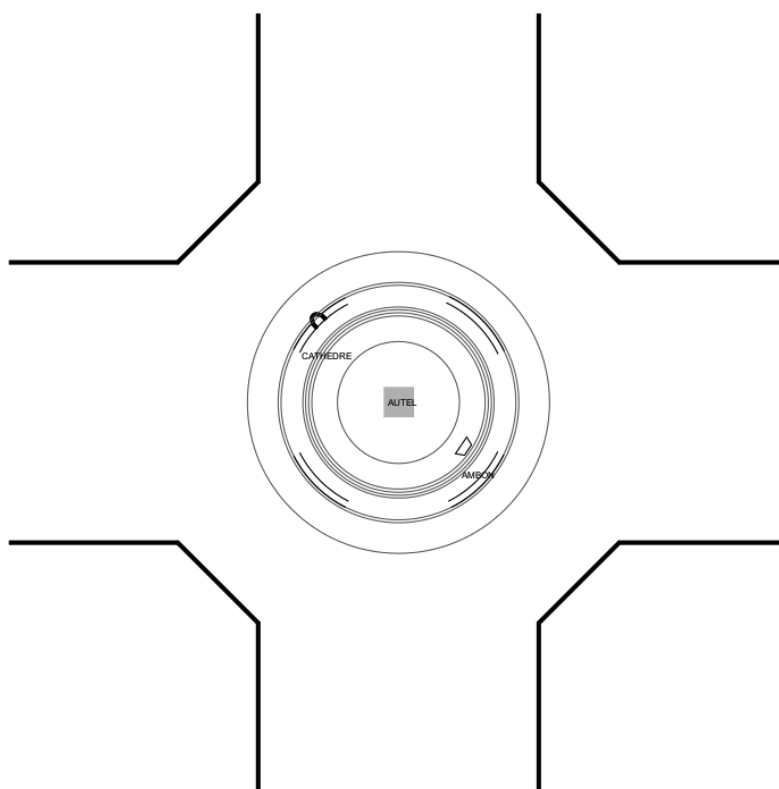
Le premier panneau, le trône de Notre-Dame, fut inauguré en octobre 2003 : il mesure quarante mètres de haut sur huit mètres de large. « C'est un retable, un grand mur décoré, centré sur Celle à qui le Sanctuaire est dédié [...]. Un bandeau central de couleur or, la couleur de la divinité, porte, en blanc et bleu marine, les trois archanges, Raphaël en haut, puis Michel et, en bas, Gabriel. Chacun d'eux mesure six mètres : c'est l'échelle de Jacob, où les anges montent et descendent, nous apportant la grâce et transmettant nos prières. Au-dessous de cela, à quatre mètres du sol, se trouve la statue vénérable de Notre-Dame, au milieu d'un soleil, "vêtue de lumière et couronnée d'étoiles". »

Autour de la Vierge, douze femmes de l'Ancien testament, d'Ève à la reine Esther, qui intercèda pour son peuple ; la décoration porte des fruits symboliques (dattes, fruits de la passion...) et

10. Regina CÉLI DE ALBUQUERQUE MACHADO, *O local de celebração : arquitetura e liturgia*, 159 p., Paulinas, São Paulo, 5^e éd., 2008.

11. Cláudio PASTRO et Fabio COLOMBINI, *Aparecida*, Editora Santuário, Aparecida, 2013.

12. Cláudio PASTRO, entretien cité par César Sartorelli, p. 92. On trouve dans la revue (numérisée) *Mundo Missão* plusieurs articles de Pastro.



le bas du panneau est une mer poissonneuse, rappelant la découverte miraculeuse de la statue en 1717 et faisant le lien avec l'autel central.

La célébration eucharistique est le moment où l'assemblée tout entière fête et célèbre son Seigneur. Les fonctions sont distribuées de sorte que chacun, selon son état, prend une part active (la *participatio actuosa*) à la célébration. Les ministres de l'autel, prêtre, diacre, servants ont un rôle particulier, mais chaque participant est acteur : d'une part, il n'y a pas lieu de séparer l'assemblée du sanctuaire : l'autel, carré, est central, le célébrant est immergé dans l'assemblée – de dos, de face ou de profil – et, d'autre part, la taille de l'édifice ne permet pas vraiment de voir, mais doit permettre d'entendre, d'écouter la Parole et de chanter. La sonorisation est un élément capital. La grande croix suspendue au dessus de l'autel découpe comme par un pochoir la silhouette du crucifié sur le mur du fond. Enfin, Pastro a utilisé des *azulejos*, dans la tradition ibérique et brésilienne.

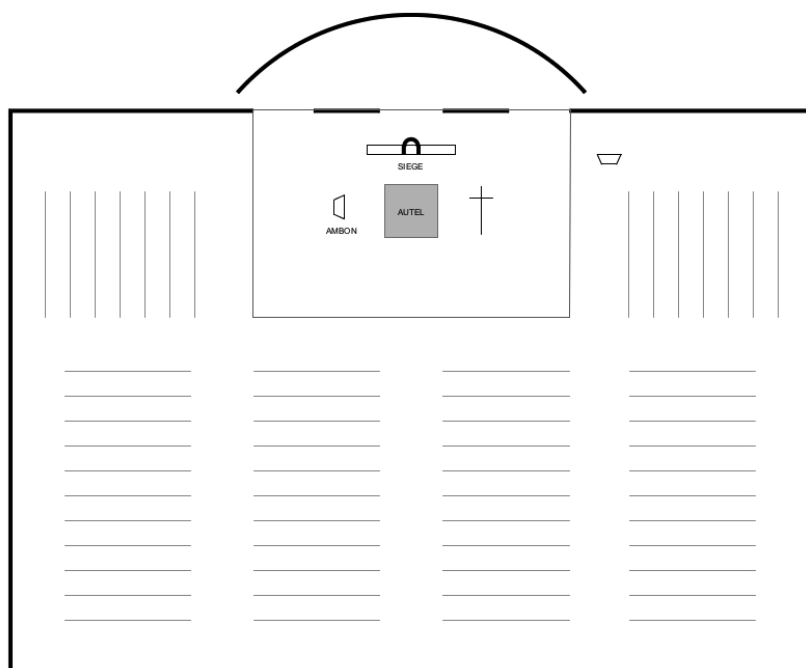
Dans cette immense basilique, le risque était grand de céder à la modernité « pure et clean », ou de reprendre les grands traits du baroque brésilien censé plaire aux foules dévotes, de « faire moderne » ou de reprendre la décoration kitsch de beaucoup de sanctuaires brésiliens. Pasto et ses collaborateurs ont essayé de transmettre un enseignement compréhensible par les visiteurs, en reprenant certains traits du baroque brésilien, dans un dessin résolument moderne, et un aménagement parfaitement adapté au renouveau liturgique.

L'église de San José do Rio Preto (SP)

Le deuxième exemple est l'apport de Cláudio Pasto à une communauté paroissiale : l'église de San José do Rio Preto (SP) 1999-2000, en collaboration avec Laíde Sonda et Rafaela Asprino. Il s'agit d'un projet exemplaire : en effet, elle a été spécialement conçue pour la diffusion de la messe par télévision, et reçoit donc une sorte de destination canonique de référence. Elle devait être conforme aux règles de Vatican II et permettre les prises de vues.

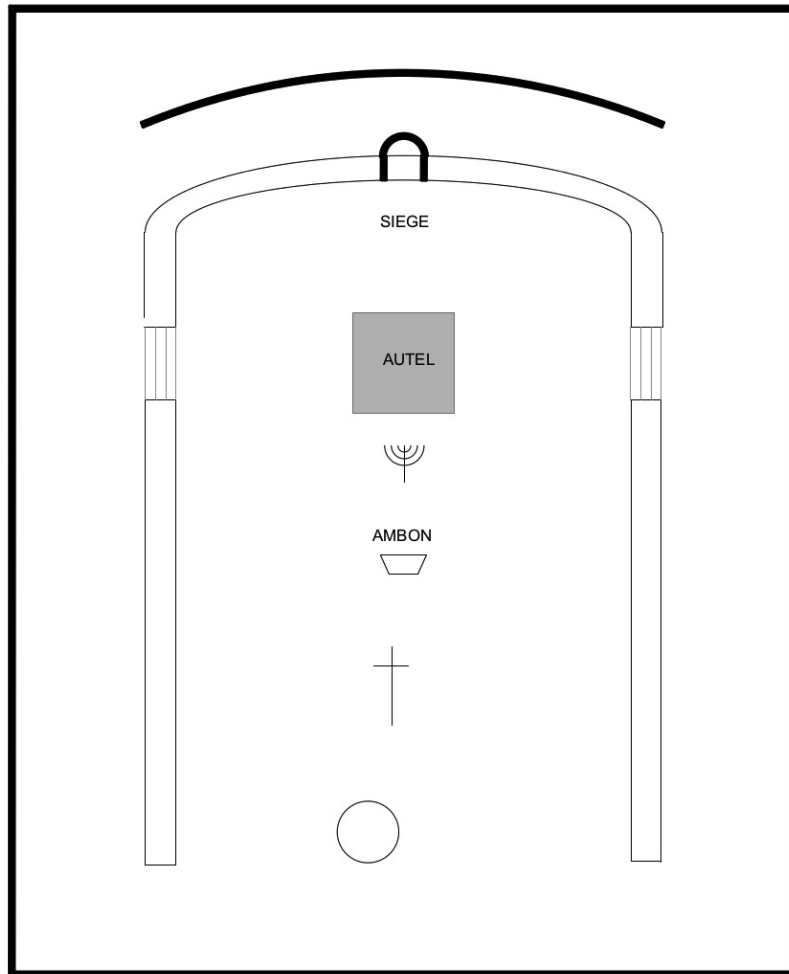
La symbolique retenue est celle de la Nouvelle Jérusalem (*Apocalypse* 21,9). L'espace est un carré (forme de base retenue par l'agence *Architecture-Studio* pour Notre-Dame-de-l'Arche d'Alliance construite à Paris de 1986 à 2001). Elle est entourée de douze portiques et a la forme d'une tente (*Apocalypse* 21,3). Le plafond rappelle les quatre fleuves surgissant de l'Autel, du Trône et de l'Agneau pour alimenter les quatre coins de la Terre. Un vitrail élevé figure l'Agneau.

L'intérieur refuse le style théâtral fréquent entraîné par la position du célébrant face au peuple : c'est un espace de participation, où les fidèles sont assis sur trois côtés, le quatrième étant occupé par le Christ entouré de ses apôtres. De part et d'autre de l'allée centrale, deux « corridors » permettent à la fois l'arrivée des retardataires et le passage des caméras de télévision... Pasto est surtout l'auteur de la décoration aux formes soulignées en terre de Sienne, qui rappelle les douze fêtes liturgiques de l'année : on comprend que pour lui la représentation n'est pas décorative – elle est d'abord un enseignement. Les fidèles doivent retrouver sur les murs et dans les vitraux ce qu'ils ont appris au catéchisme et qui leur est enseigné dans les lectures et les homélies.



La chapelle des Bénédictins de Brasilia

Le troisième exemple est peut-être le plus significatif, car il s'agit de la chapelle d'un monastère, celui des Bénédictins de Brasilia: la chapelle est le lieu de célébration du mystère pascal, comme le sépulcre d'où est surgi le Ressuscité. Tout doit concentrer l'attention sur l'essentiel: l'autel, l'ambon, la cathèdre, la croix de procession.



L'autel cubique c'est la « pierre du sacrifice »¹³. Il n'est pas couvert pour qu'on puisse voir les croix de consécration comme les stigmates que porte le Ressuscité. Pour la célébration, il suffit de le recouvrir à l'offertoire d'un grand corporal. Il ne porte rien d'autre : la lumière vient d'un grand chandelier à sept branches disposé devant l'autel. L'ambon, la cathèdre, le support de la croix de procession sont du même matériau que l'autel, pour souligner l'unité profonde.

Rien ne doit détourner l'œil du fidèle du mystère central : la décoration doit rester murale :

« Les espaces dits chrétiens, sont souvent remplis de “petits saints et de saintes”, de slogans, d'affiches avec des phrases (même bibliques), de toutes sortes de paraphernalia encombrants, qui transforment l'espace sacré en un lieu diabolique, pesant, oppressant pour l'homme fatigué qui tente de trouver la paix après le chaos assourdissant du monde extérieur » (Cláudio Pastro).

Le souci de participation est bien sûr évident dans un chœur monastique : on le retrouve dans la maison provinciale des sœurs de Saint-André, à Saõ Paulo. Mais même pour une assemblée paroissiale, Pastro voudrait une participation physique : il aimerait pouvoir supprimer les bancs, et utiliser des sièges pliables et mobiles afin de permettre la circulation des fidèles¹⁴.

Son souci essentiel est de lutter contre toute théâtralisation : bien des églises contemporaines n'échappent pas à ce travers, accentué par l'orientation du célébrant : il se retrouve seul, ou avec les clercs, face au peuple, séparé par un autel de trop grandes dimensions, sur une « scène » où il récite le mystère. L'assemblée, d'ailleurs, est souvent très satisfaite, et comme rassurée, de retrouver à l'église la « société-spectacle » de la télévision de chaque soir. Beaucoup de fidèles viennent « assister à la messe », sans avoir trop l'intention de participer vraiment à l'action liturgique. On voit bien, par exemple pour les Rameaux ou la veillée pascale, la difficulté capitale de mettre en mouvement les fidèles pour les inviter à commencer la célébration hors de l'église où ils se sont installés !

La réforme liturgique a été mise en œuvre dès saint Pie X, et s'est prolongée tout au long du XX^e siècle. Le concile Vatican II a pris en compte ce mouvement et a tenté d'en établir le *statu quo* ;

13. Cláudio PASTRO, *Guia do espaço Sagrado*, Saõ Paulo, Loyola, 1999, p. 68.

14. « Une assemblée assise est une assemblée passive », Louis BOUYER, *Architecture et liturgie*, Paris, 1967, p. 85 ; on verra aussi les suggestions de Pierre LE DORÉ et Isabelle RENAUD-CHAMSKA, *Chroniques d'Art sacré*, 63 (<http://www.liturgieecatholique.fr/Asseoir-une-assemblee.html?artsuite=1>)

THÈME _____ **Jean-Robert Armogathe**

ce *statu quo* a pu se laisser entraîner, dans les dérives d'un imaginaire « esprit du Concile », vers des comportements aberrants. Il n'en reste pas moins que la réforme liturgique, sur presque un siècle, était indispensable (les nombreux indults liturgiques accordés au cours du XX^e siècle en portent la preuve). L'aménagement intérieur des églises était la conséquence de la réforme la plus lourde à opérer. La plus décisive aussi.

Nous avons tenu, parmi tant de travaux et de recherches, à présenter ceux de Cláudio Pastro, comme un exemple capital de ce renouveau.

Né à Marseille (1947), prêtre de Paris (1976), Jean-Robert Armogathe est directeur d'études émérite à l'École pratique de hautes études. Membre du Comité de *Communio* francophone depuis sa fondation. Dernière publication : Descartes, *Correspondance*, 2 vol, Paris, Gallimard, 2012.

Didier LAROQUE

Au-dedans de quelques églises récentes et futures

Il est difficile de former un tout harmonieux des différentes fonctions qu'une église doit remplir. En son intérieur, nous le savons, tournent les mondes ; comme y prend place l'événement principal de l'histoire, qui passe toute durée, avec les moments limités de nos vies : leurs étapes cérémoniales ou discrètes, souriantes, graves et tragiques. S'élèvent entre les murs consacrés tant de prières angoissées et confiantes issues de la commune épreuve, se forment tant d'idées et d'images, se rencontrent une si certaine et si rassurante tendresse placide, et la vérité secrète de chaque itinéraire spirituel, accordé, par la Passion et la Résurrection du Christ, à celle du prochain. Tout cela et davantage, comme un prodigieux souffle polyphonique, est cantonné dans l'espace d'un seul lieu. Quel dessin d'architecte prétendra envelopper de manière exacte un tel concert ? Comment donner un site approprié à la grandeur du Principe et à la contemplation des circonstances qui nous affectent afin de le trouver ? Il est assurément ardu, nous le réaffirmons, de proposer un aménagement liturgique convenable, soit d'assembler la fonction principale d'une église – être la maison de Dieu, la porte du Ciel – à ses différents rôles secondaires. Nous voulons, en raison d'un tel embarras, par l'examen de réalisations, essayer de clarifier les choses. Dans les lignes suivantes, nous tentons de dire combien la composition d'un lieu importe à la communion. Nous avançons que l'ardeur religieuse ne doit pas se muer en l'amour d'un amas de choses fastidieuses et désirons contribuer à la définition de justes canons d'architecture intérieure.

Beaucoup d'églises contemporaines ne semblent guère favoriser la « participation intelligente, active et féconde de tous les fidèles ensemble¹ », car on y voit des espaces intérieurs disposés selon une organisation qui paraît marquer qu'ambon et autel n'appartiennent qu'au clergé. Si beaucoup de maîtres d'œuvres dessinent des plans montrant peu d'intelligence des principes postconciliaires de la liturgie, un petit nombre d'architectes, unis à des clercs, heureusement, propose des aménagements exprimant et sollicitant la « vie commune de Dieu avec les hommes² », qui semblent avoir valeur d'exemples.

Afin d'illustrer cette distinction, nous présentons de façon succincte un choix de quelques églises françaises et étrangères, bâties ou rebâties entre 1996 et 2012, puis deux projets destinés à une réalisation prochaine.

La formation des maîtres d'œuvre est probablement cause que nous pouvons observer de nombreux aménagements spectaculaires et aliturgiques. Un étudiant en architecture reçoit un enseignement qui le destine à la perpétuation de modèles monumentaux, ou bien excite en lui un génie inventeur de nouvelles et éclatantes volumétries. Généralement, l'architecte qui trace les plans d'une église assimile vaguement son programme à celui d'une salle de spectacle au schéma de laquelle il convient d'ajouter une touche de gravité. C'est pourquoi sont bâties fréquemment des églises qui, au lieu de proposer un espace intérieur ordonné selon la dynamique du passage de la Parole à l'autel, puis au monde à venir, définissent des répliques de théâtres antiques ou des salles de concert aux volumes plus ou moins impressionnants et étonnants, dans lesquelles les fidèles et la célébration tendent à être séparés.

Les églises *Santa Maria* (Marco de Canaveses, Portugal, achevée en 1996 ; œuvre de l'architecte Alvaro Siza) et *San Giovanni* (Pérouse, Italie, 2006 ; Paolo Zermani), ont une fermeté de dessin admirable, peut-être, mais leur commune dramatisation de l'espace intérieur, par une simplicité de lignes et de matériaux poussée jusqu'à l'austérité, semble solenniser l'assemblée elle-même. On peut d'évidence comprendre l'intention d'abstraction des architectes, visant à rendre présent l'invisible dans une vacuité qui se fait fortement sentir ; on peut approuver leur goût de la simplicité, qui pourrait introduire à celui du simple et de l'Un, mais leur dépouillement a l'air un peu forcé : il donne le sentiment d'un certain exhibitionnisme, d'une

1. Louis BOUYER, *Architecture et liturgie*, Paris, Éditions du Cerf, 1991, p. 79.

2. *Idem*, p. 12.

Au-dedans de quelques églises récentes et futures

sobriété ostentatoire et satisfaite d'elle-même. Saint Saviour's Chapel (Chicago, 1952 ; Ludwig Mies van der Rohe) en est le modèle caractéristique au XX^e siècle. Dans cette postérité esthétique se situent, la Church of the Light (Osaka, Japon, 1989 ; Tadao Ando), la Church on Water (Shimukappu, Hokkaido, Japon, 1988 ; T.A.), la chapelle du Château de La Coste (2011 ; T.A.), qui ne sont pas des églises catholiques, mais ont été (les deux premières surtout), en raison de leur renom mondial, passablement imitées et transposées à notre culte suivant leur rigueur voyante. Probablement est-ce là l'héritage des conceptions d'églises basilicales néoclassiques. Elles eurent en commun un caractère de sobriété et de réserve confinant à la sécheresse. Leurs intérieurs montrent le vide d'une paroi nue, un esprit formel plus proche du morbide Marat de David que de la vivifiante poésie chrétienne. En France, les modèles en sont l'église Saint-Germain (Saint-Germain-en-Laye, 1824 ; Nicolas-Henri Potain), l'église Saint-Symphorien (Versailles, 1770 ; Louis-François Trouard), dont le plan est proche de celui d'une basilique antique, l'église Saint-Philippe-du-Roule (Paris, 1784 ; Jean-François Chalgrin) ; les églises Notre-Dame-de-Bonne-Nouvelle (1830 ; Étienne-Hippolyte Godde), Saint-Denys-du-Saint-Sacrement (1835 ; E.-H. G.), Saint-Pierre-du-Gros-Cailou (1869 ; E.-H. G.). Dépouillement et froideur. Architecture d'éloquence muette qui semble inviter au sacrifice des sens.

La chapelle Notre-Dame-de-la-Sagesse (Paris, 2000 ; Pierre-Louis Faloci) participe de cet esprit, et sa raideur d'agencement asymétrique semble un choix discutable, qui pourrait transmettre déséquilibre et mal-être ; elle est une norme du *design* dit « moderne » ou « progressiste », non une nécessité liturgique. Puis le dessin anguleux du mobilier dégage-t-il de la sérénité ou une impression d'ennui transcendantal ? L'aspect simpliste invite-t-il à la contemplation ? Ces formes et matières un peu hagarde font voir une modestie qui pourrait n'être qu'apparente et superficielle. La présence soulignée du plafond (autre lieu commun moderniste) n'encourage pas l'élévation : il est comme un fardeau qui pèse beaucoup et paraît réprimer l'ouverture intime. L'ensemble, comme ses parties, on le dirait, témoigne d'une compréhension incomplète de ce qu'est une église. Notre-Dame-de-Pentecôte (La Défense, 2001 ; Franck Hammoutène) ne mérite pas le même jugement. La lumière y entre plus largement (trop, peut-être), puis l'ambon et l'autel se font face – comme aussi les fidèles selon un axe transversal – en un entretien vivant. Mais ses chaises étrangement massives et isolées semblent, autant que ses murs, d'une dignité trop soulignée et d'une sévérité intempestive.

La très impressionnante église Dives-in-Misericordia (Rome, 2003, Richard Meier) offre sans doute un sommet de l'architecture intérieure spectaculaire ; l'espace y est distrayant par lui-même à cause des jeux multiples de lumières sur des parois blanches fragmentées, qui en font une horloge solaire immense et compliquée, et comme un lieu d'adoration de la clarté elle-même. Dans cette luxueuse exaltation, l'autel et l'ambon, striés d'ombres à la façon de jalousies ou de stores ajourés, paraissent tel qu'au dernier jour dans une représentation hollywoodienne. Les Cathedral of Our Lady of the Angels (Los Angeles, 2002 ; Raphael Moneo), Cathedral of Christ the light (Oakland, 2008 ; Skidmore, Owings & Merrill) semblent encourir un semblable reproche.

Saint-François-de-Molitor (Paris, 2005 ; Jean-Marie Duthilleul) paraît correspondre à la meilleur liturgie participative, c'est pourquoi nous en donnons une description un peu détaillée (*photo n° 1*).

Les fidèles y sont placés en vis-à-vis, de part et d'autre du lieu de la célébration, selon un plan en ellipse où le baptistère situé dans l'axe de l'ambon et de l'autel (tout au centre), constitue comme un seuil. Les matériaux sont naturels : marbre de l'autel et du baptistère, bois de chêne des bancs (acajou pour ceux de la présidence), sycomore au plafond. Une large verrière est ouverte, derrière l'ambon, sur un jardin. Ainsi que le souligne l'abbé André Millot, l'autel, de forme cubique et ramassée, suggère « une présence sans monumentalité ». Le Saint-Sacrement est conservé dans un oratoire de taille assez réduite, placé perpendiculairement à l'axe central, où se trouve, à côté du tabernacle, une descente de croix du XIV^e siècle en bois polychrome. (Le père Millot fait justement remarquer que, seul élément antérieur à notre époque dans l'église, il acquiert par contraste une belle et forte présence.) Il y a une croix au-dessus de l'oratoire, et un crucifix « sobre et contemporain » qui est utilisé pour la vénération du Vendredi saint. Devant la verrière, située derrière l'ambon, et l'harmonieux jardin qu'elle donne à voir, « une grande et fine croix dorée exprime la Résurrection du Seigneur. » Sur l'autel, « en dehors du calice, de la patène et des coupes pour l'Eucharistie, rien d'autre n'est habituellement posé ». (Le micro y est très discret.) La couleur du temps liturgique n'est exprimée que par la chasuble du célébrant. La vasque baptismale et la vasque d'absoute (étain et chêne) ont un simple dessin, sans affectation ni recherche. L'éclairage, modulable, est fondu dans le plafond et s'harmonise avec la couleur du bois. La sonorisation, bien étudiée, « porte le son à chacun avec beaucoup de présence ». « C'est la seule église, dit le Père Millot, où je n'ai pas entendu de paroissiens se plaindre de mal entendre. »

Au-dedans de quelques églises récentes et futures

Et les chants ont le meilleur relief: « Nous n'avons pas de chorale à Saint-François, où toute l'assemblée chante (ce pourrait bien être le bon effet de l'architecture). »

L'église San-Lorenzo (Valdemaqueda, Espagne, 2001; José Ignacio Linazasoro), parce qu'elle ne cherche aucun effet, est justement sobre et belle, « priante »; elle mériterait sans doute une description aussi complète que Saint-François, mais nous nous bornons à indiquer l'intérêt qu'elle suscite au premier regard; puis à signaler son confessionnal original (*photo n° 2*). D'un dessin d'habile proportion, il se trouve dans une alcôve et sa principale originalité est d'être privé de couverture et éclairé naturellement par une lumière zénithale.

Un aménagement qui semble un modèle à suivre a été réalisé dans l'église de l'abbaye bénédictine de Pannonhalma (Hongrie, 2012; John Pawson): le tact patrimonial au sein d'un monument du XIII^e siècle, l'intelligence liturgique et la gracieuse retenue du dessin y atteignent une haute qualité. Dans une louable inspiration se distingue également Notre-Dame-de-l'Arche d'Alliance (Paris, 1998; Architecture Studio), dont la composition enveloppante en croix grecque favorise la participation et crée une assemblée toute célébrante (*photo n° 3*). En outre, sa taille modérée (400 places) paraît être une juste mesure, au-delà de laquelle la réalité d'une communauté pleine, active et vive pourrait être menacée. La pénombre, d'une douceur accueillante, détache à l'ancienne des grandeurs mondaines. Ce demi-jour, ces murs apaisants, couleur de miel, la discrétion du mobilier (les bancs sont tout de même un peu spartiates), la lumière de la croix projetée derrière l'autel: tout cela invite avec assez de finesse à un profond recueillement. Et les fidèles sont bien rassemblés autour de l'ambon et de l'autel, sous lesquels est situé le baptistère (visible par une dalle de verre). Aux meilleures heures, l'intérieur de cette église baigne dans un beau clair-obscur, une teinte spirituelle digne des nefs du XI^e ou du XII^e siècle. Lorsque cette église chaleureuse et cohérente est déserte, toute une communauté active paraît sous-entendue et encouragée par la disposition. On pressent, par ce milieu architectural dont l'ordre et la sérénité suggèrent les réalités surnaturelles, dont les « vitraux narratifs », le décor et le mobilier les signifient et les symbolisent avec justesse, que *l'humilité de l'homme pourrait ici mieux qu'ailleurs répondre à l'humilité de Dieu.*

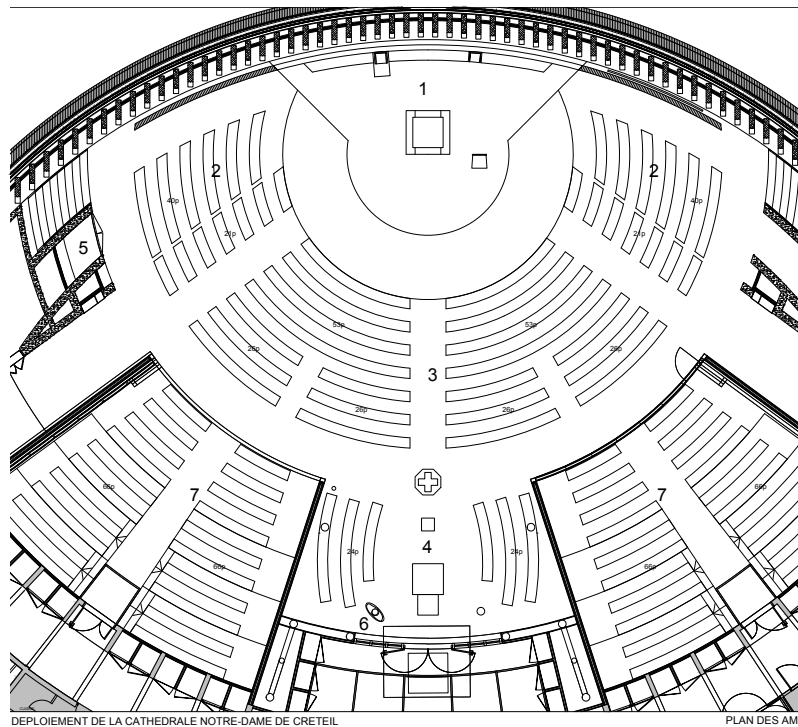
Les architectes qui conçurent Notre-Dame-de-l'Arche d'Alliance ont dessiné le projet d'une extension et restructuration de la cathédrale de Créteil. Il s'agit de modifier considérablement le bâtiment horizontal et assez insignifiant qui fut achevé en 1978. Conformément

au nouveau projet, la cathédrale sera bien caractérisée et distinguable (*photo n° 4*). Selon l'architecte Marie-Pierre Étienney, qui représente la maîtrise d'ouvrage (Association Diocésaine de Créteil) :

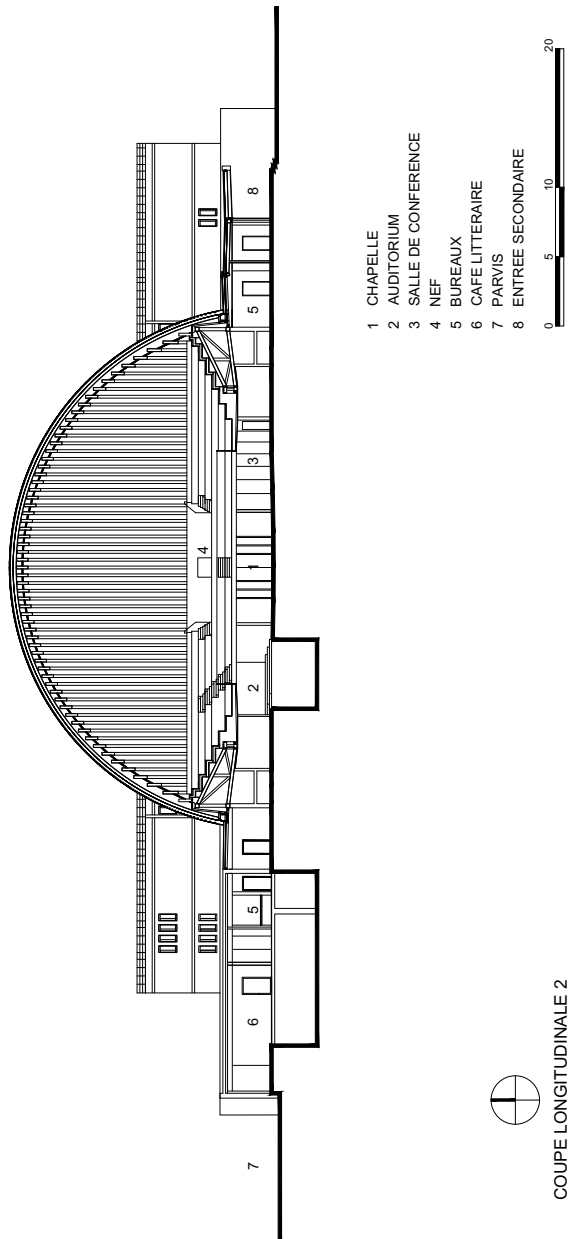
« Les architectes ont repris strictement le plan du premier édifice [...] mais l'ont déployé en volume de manière à loger des tribunes dans la hauteur pour augmenter le nombre de places et à rendre la cathédrale déployée plus visible de l'extérieur, pour répondre au souhait pastoral de Mgr Michel Santier, évêque de Créteil. Ils ont donc conservé l'orientation existante qui n'avait pas situé le chœur vers l'Est, mais qui va favoriser l'entrée de la lumière et du soleil par le bandeau vitré et coloré, œuvre de Udo Zembok, qui se situera à la jonction des deux coques, d'Est en Ouest. En ce qui concerne la croix du chœur, les discussions sont encore en cours. Il s'agira vraisemblablement de commander une croix de procession portant le Christ crucifié, qui pourrait être placée près de l'autel pendant les célébrations, et d'une croix de gloire en bois doré coordonnée avec le fond de chœur, lui-même réalisé en plaques de métal doré comme un "buisson ardent" ou comme des flammes de Pentecôte. Le saint sacrement sera placé dans la chapelle de semaine située dans le fond de la cathédrale, dans l'axe de l'autel, pour permettre la prière personnelle en dehors des célébrations liturgiques communautaires. Le tabernacle serait dessiné et sculpté par Françoise Bissara pour une bonne cohérence de l'ensemble des œuvres sculptées dans cette cathédrale relativement petite. [...]

Le podium du chœur qui existait dans la cathédrale sera également transformé, il sera plus courbe et beaucoup moins haut, pour mieux s'accorder avec la forme de la double coque qui se développe sur l'espace liturgique et pour permettre une meilleure fluidité des mouvements lors des liturgies (*photo n° 5*). L'espace du sanctuaire sera distingué de la nef par une pierre au sol plus claire et par un léger seuil de quelques centimètres. [...] L'espace est prévu dégagé devant l'autel pour les prostrations, lors des célébrations d'ordinations et d'engagements à la vie religieuse. [...] Afin de réaliser une juste proportion entre nef et chœur, la dimension de celui-ci ne permettra pas d'asseoir l'ensemble du presbyterium, c'est pourquoi il a été proposé que les extrémités des bancs de l'assemblée soient prévues pour ceux des ministres qui ne pourront avoir de sièges dans le chœur. Ils seront ainsi installés comme deux bras prolongeant le chœur et enveloppant l'assemblée des fidèles laïques, les guidant dans la liturgie. Pour la Prière Eucharistique, l'ensemble du presbyterium pourra se rassembler dans le chœur et de part et d'autre du chœur. Dans cette disposition, toute l'assemblée des fidèles, clercs

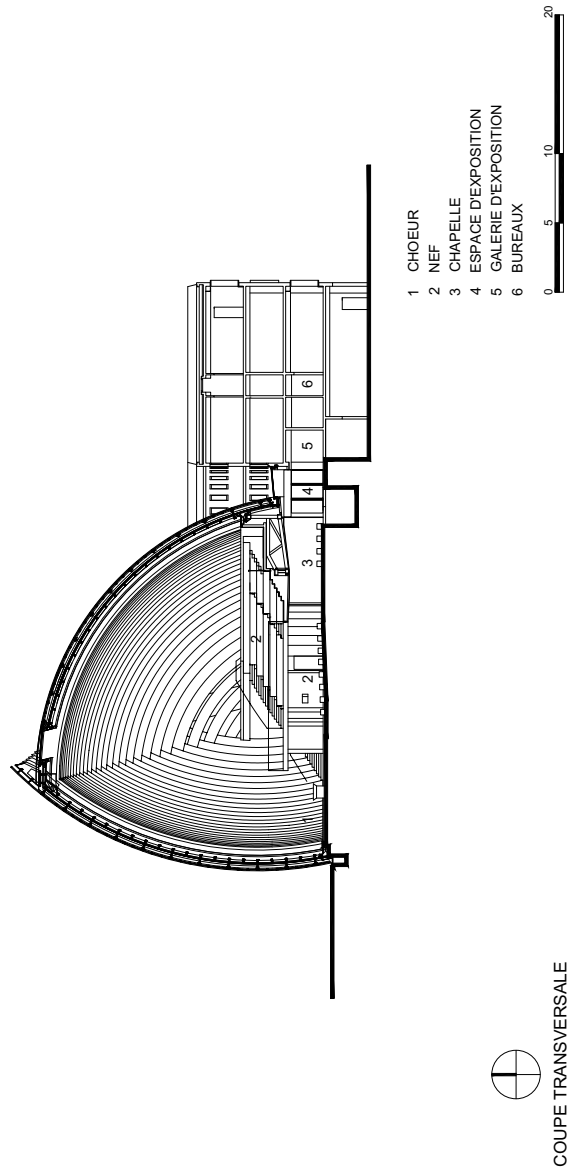
Au-dedans de quelques églises récentes et futures



- | | |
|-------------------------------|---|
| 1. Chœur | 5. Sacrement de réconciliation
(aménagement à définir) |
| 2. Presbyterium (80 p) | 6. Statue de Marie/dévotion privée |
| 3. Assemblée (332 p) | 7. Salles annexes (264 p) |
| 4. Chapelle de semaine (48 p) | |
- Capacité : Assemblée + chapelle + tribunes (340 p)
Total : 984 p (hors PMR)



Au-dedans de quelques églises récentes et futures



et laïques entoureront l'autel d'une manière encore plus visible que dans la cathédrale de 1978 [...]. La chorale sera placée dans une partie de la nef, les musiciens pourront être à côté d'elle ou près de l'orgue situé sur la tribune.

Le chœur et principalement l'autel, vers lequel les regards vont converger, seront mis en valeur par la forme de la coque située à l'arrière, rehaussée par les lames de métal doré, comme un buisson ardent. Le bandeau de verre coloré situé au-dessus du chœur donnera à l'ensemble de l'espace liturgique une lumière qui favorisera un climat de recueillement et de prière. La voix des fidèles et des ministres, lors des prières, des lectures et des chants, l'orgue, les instruments de musique ont été pris en compte pour que les performances acoustiques donnent une résonance de l'ordre de celle des grandes églises et non pas de celle des salles de conférence ou de concert.»

D'après les documents disponibles, nous croyons que le volume intérieur ne sera pas emphatique et qu'il ne trahira pas le service du culte par l'exhibition d'une forte dépense et d'une performance technique. Tel que nous pouvons nous le représenter aujourd'hui, il devrait être ému comme d'un souffle baroque et non par l'effet d'un gonflement d'orgueil.

L'on sait qu'une cathédrale diffère d'une église en ce que s'y trouve le siège de l'évêque qui lui donne son nom, et où il se place quand il officie pontificalement; de l'assise épiscopale, il dirige symboliquement le diocèse qui lui est confié. C'est dire que la cathèdre doit être l'objet d'un soin attentif afin de ne pas avoir, au haut du chœur, l'aspect que lui donnent les conventions mondaines de la souveraineté; et il paraît opportun de ne pas oublier ce qu'elle est en vérité. Ainsi que l'écrit le cardinal Virgile Noé: «Le siège devrait ne pas avoir la forme d'un trône. Il suffira de lui donner une forme digne et modeste, apte à suggérer l'idée que toute fonction dans l'Église n'est pas un honneur mais un service. Quand on a oublié cela, on en est venu au trône, dans la même forme somptueuse que pour les grands de ce monde. La cathèdre a alors été abandonnée, ainsi que son symbolisme, qui est de présider et d'enseigner au nom du Christ³» (*photo n° 6*).

Selon son architecte, le projet de Saint-Paul-de-La-Plaine (170 places; Patrick Berger) synthétise «le plan basilical orientant les fidèles vers l'autel et le plan circulaire rassemblant les fidèles

3. Cardinal Virgile NOÉ, «L'espace liturgique dans l'Église postconciliaire», in *La Maison-Dieu*, 193, 1993, p. 138.

Au-dedans de quelques églises récentes et futures

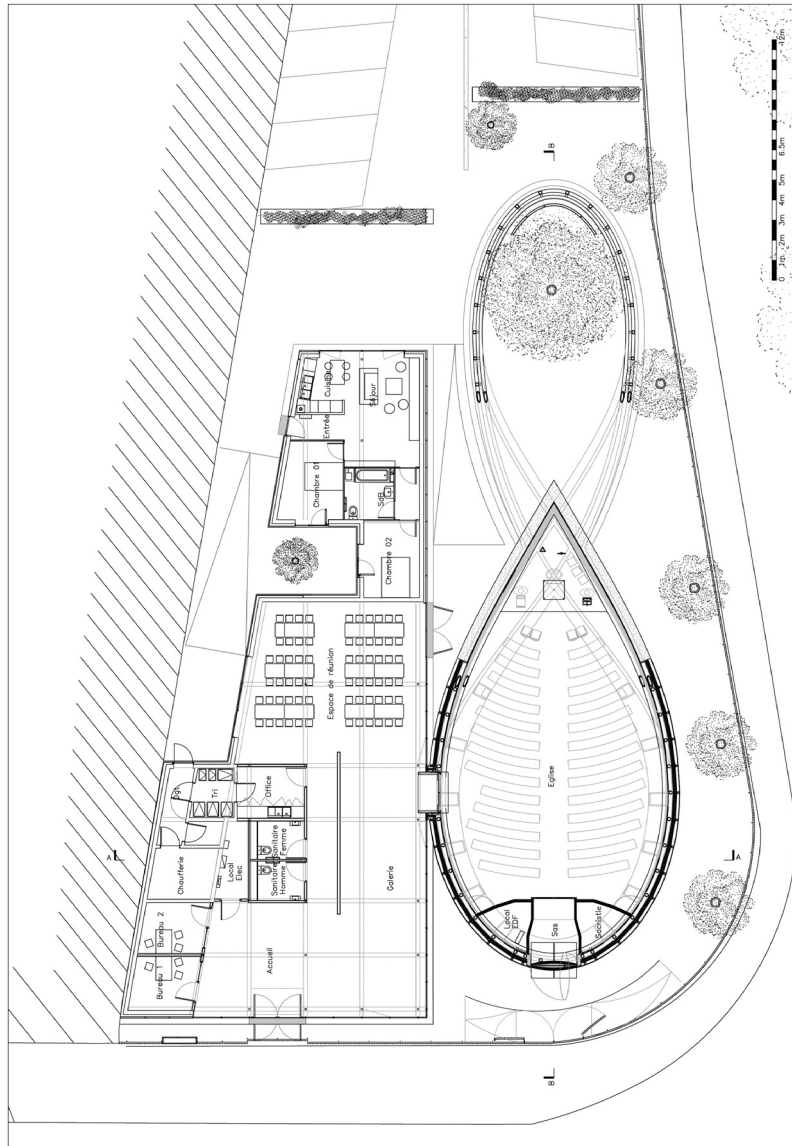
autour d'un espace communautaire» ; il a pour cela la forme d'une « goutte d'eau », assemblage « d'un cercle et d'une orientation linéaire. Il en résulte un chœur triangulaire. [...] Derrière le chœur se situe un « lointain » constitué par un jardin », qui clôt le dessin du plan. Le système constructif prend la forme d'un « tube d'acier traçant deux boucles dans l'espace. La figure géométrique en trois dimensions ainsi engendrée est celle du volume de l'édifice. [...] Les deux boucles s'appuient l'une sur l'autre et s'équilibrent à leur croisement. À l'aplomb de ce nœud se situe le chœur. Ainsi les forces de la structure convergent vers une « clef de voûte » tubulaire et juste en dessous les temps de la liturgie convergent vers un autel [...]. En ce point, l'entrelacement de la structure se divise en deux parties : La première est enveloppée de feuilles d'aluminium ; elle donne lieu à l'église proprement dite. La seconde dévoile la structure, elle enclot un jardin. Sous la voûte en surplomb de l'église, 12 baies zénithales rectangulaires sont réparties tout autour. La lumière naturelle ainsi diffusée se projette 12 fois sur les murs en dessinant les variations du mouvement solaire. Elle représente la Cène avec les 12 apôtres. Quant à la 13^e, plus ample, émanant du chœur, elle symbolise saint Paul, le 13^e apôtre illuminé. La source lumineuse de cette dernière n'est pas voilée, car elle provient d'un vitrage transparent laissant voir aussi bien le jardin que la rue dans sa réalité quotidienne. [...] Le chœur [...] est totalement ouvert vers l'extérieur⁴ » (*photo n° 7*).

Notre brève enquête met en avant la puissance active d'une liturgie de la Parole et d'une liturgie eucharistique liées ensemble par une organisation spatiale, au sein de laquelle les fidèles sont des acteurs. Il apparaît que dessiner et situer un ambon et un autel sont des actes dont il convient d'apprécier l'importance et qu'il importe de régler. Remarquons que l'ambon s'est substitué à la chaire sans en conserver les caractères éminents, la beauté et l'autorité. « Tous les éléments de la liturgie de la Parole sont liés à l'ambon pour être proclamés de cet endroit, nous rappelle le cardinal Noé : les lectures bibliques, le psaume responsorial, l'évangile, l'homélie, la prière universelle, l'*Exultet* de la veillée pascale.⁵ » Or nous pouvons constater que l'ambon n'a généralement pas la forme qui correspond à son importance, il n'est même très souvent qu'un simple pupitre ; il devrait être « considéré comme un lieu et non comme un simple meuble⁶ ». L'autel, vers lequel conduit la Parole, est l'endroit où se

4. Patrick BERGER, *Communiqué de presse*, mars 2014.

5. Cardinal Virgile NOÉ, article cité, p. 135.

6. *Idem*, p. 137.



————— *Au-dedans de quelques églises récentes et futures*

perpétue « le sacrifice du Corps et du Sang du Christ, institué par lui à la dernière Cène⁷ » ; l'autel, en sa forme, doit contribuer à faire connaître ce sacrifice : il ne peut être une table ordinaire encombrée d'objets et il ne peut être magnifique ; il devrait chercher à s'effacer, à ne faire montre d'aucune qualité, chercher l'indétermination et le reflet de la kénose.

Dans les intérieurs d'églises qui nous ont semblé les mieux ordonnés se remarque l'absence de prie-Dieu. Quel est le motif de cette disparition ? Il est notable également qu'il est peu fait usage du clair-obscur, qu'on lui préfère en général un éclairage direct, une plus ou moins franche ouverture sur le monde. Les vertus de la pénombre ne semblent cependant pas négligeables, comme nous l'avons observé à Notre-Dame-de-l'Arche-d'Alliance. Dans une église, la première nécessité visuelle n'est-elle pas l'évidence du Christ en croix ? – Celle de ses bras qui mesurent quelque chose d'infiniment grand. La grandeur salvatrice entre les bras suppliciés, qui expose une fois pour toutes l'unisson de l'intelligible et du sensible, ne doit-elle pas être partout indiquée à la prière ? Or y a-t-il plus sûr moyen visuel de suggérer cet unisson que par la proportion de présence et d'absence qu'est le clair-obscur ? Cet entretien ne devrait-il pas être partout sensible et édifiant ? Et tout le mobilier ne devrait-il pas tenir du clair-obscur le dessein de refuser l'expression bruyante et d'aller vers les formes qu'équilibre l'harmonie ? Faut-il enfin souligner cette évidence : l'aménagement liturgique ne consiste pas en un ensemble de coquetteries formalistes que chaque « personnalité » disposera à son gré, mais il est ce qui doit, selon un ordre ferme, concourir à nous faire sentir et comprendre, en véritable présence, que « le cœur de Dieu, transpercé, se répand vers l'homme⁸ ».

Didier Laroque est maître-assistant habilité à l'École nationale supérieure d'architecture Paris Val de Seine, membre du Comité de rédaction de *Communio*. Dernières publications : *Sublime et architecture*, Paris, Hermann, 2010 ; *Essai sur la grandeur*, Paris, Manucius, 2014.

7. *Idem*, p. 133.

8. Hans Urs von BALTHASAR, *La Gloire et la Croix*, III**, p. 77.

Ne manquez pas de visiter le **site** de la revue francophone

www.communio.fr

inscrivez-vous pour recevoir (gratuitement) le
Courrier de COMMUNIO (biannuel)

et rejoignez sur **Facebook** le groupe (privé) des amis de
COMMUNIO REVUE CATHOLIQUE INTERNATIONALE

Jean-Marie DUTHILLEUL

L'église nouvelle de la paroisse Saint-François de Molitor à Paris

La conception de l'église saint François de Molitor à Paris allait être, pour le Cardinal Lustiger, une occasion de plus d'explorer la mise en espace des orientations liturgiques du concile Vatican II. Il s'agissait pour lui de prendre en compte autant la grande nouveauté de ces orientations que leur inscription profonde dans la tradition. C'est pourquoi il me mit entre les mains dès l'origine le petit livre *Architecture et liturgie* de Louis Bouyer, afin que nous puissions clairement situer notre action dans la poursuite de 2000 ans d'histoire des églises.

Il avait fallu quelques années aux responsables du diocèse de Paris pour obtenir un permis de construire une nouvelle église et un presbytère au 44 de la rue Molitor. La volumétrie autorisée se composait de deux volumes imbriqués : un immeuble de quatre étages à l'alignement de la rue tourné vers le sud, prolongé vers le nord, donc dans la profondeur de la parcelle, et un volume parallélépipédique abritant l'église elle-même. Dans le permis de construire obtenu, l'aménagement intérieur de celle-ci comportait au nord comme une « scène » faisant face à une « salle » avec tribune située au sud. Cette disposition était celle d'une salle de spectacle. Certes l'autel au sanctuaire se trouvait « face au peuple », certes l'assemblée disposait d'une visibilité parfaite sur l'autel et l'ambon, toutes dispositions apparemment conformes aux recommandations de la *Présentation Générale du Missel Romain*. Et pourtant cette disposition apparaissait comme à l'opposé des orientations de la constitution sur la Sainte Liturgie, qui insiste longuement sur le fait que la communauté rassemblée doit

pouvoir participer «de façon pleine, consciente, active, fructueuse» à la célébration de l'Eucharistie.

La constitution sur la Sainte Liturgie précise que ce qui fonde la participation des fidèles est le fait que la communauté rassemblée forme un seul corps, celui du Christ. Or, dans le sacrifice de la messe, ce corps est acteur, pleinement acteur. Il n'est donc pas admissible de constituer l'assemblée en ensemble «spectateur». Une maison d'Église ne peut donc pas comporter une «scène», fût-elle appelée sanctuaire, pour des acteurs que seraient les prêtres, en vis-à-vis d'une «salle» pour des spectateurs, fût-elle appelée nef. Il nous fallait donc repenser l'organisation du projet.

La maison d'Église est bien ce lieu unique où, à chaque Eucharistie, s'actualise pour tous ceux qui y sont réunis le sacrifice du Christ. Et la participation au sacrifice eucharistique ne consiste sûrement pas à regarder simplement ce qui se passe, cette participation consiste à être pleinement, totalement présent à l'instant, en communion totale avec ses frères et avec le Christ. La composition de l'espace de la maison d'Église est l'un des instruments de cette communion et de cette présence.

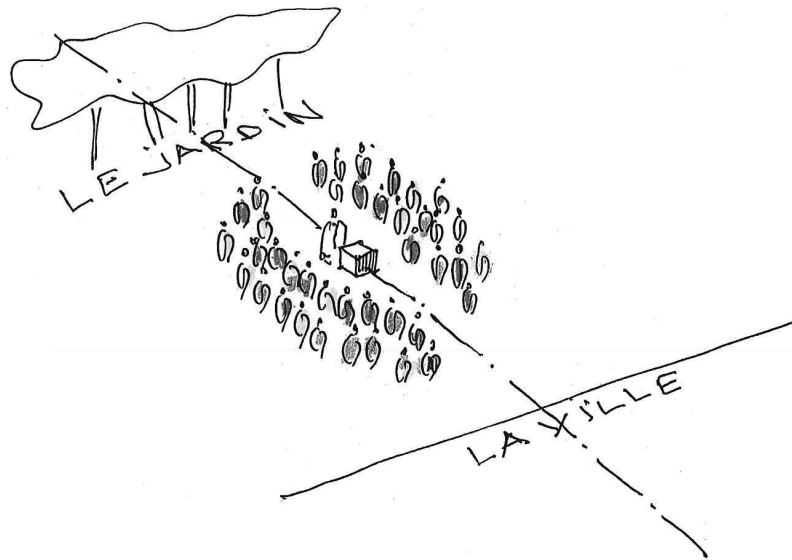
La conviction du cardinal Lustiger était que cette composition est constamment à inventer, car constamment à ajuster au lieu spécifique où elle prend place et au temps spécifique dans lequel elle s'installe.

Nous sommes donc partis à la recherche de la composition juste en ce lieu-là.

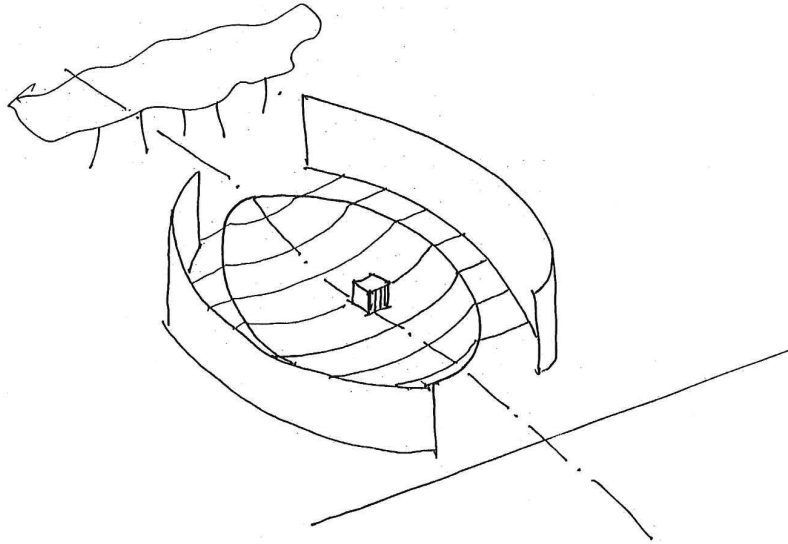
La parcelle de terrain du 44, rue Molitor permettait de placer l'église dans une position très «biblique», entre ville et jardin : au sud, la rue et la ville, au nord un minuscule terrain vague ne demandant qu'à devenir un jardin luxuriant. Au nord donc, le commencement de l'Histoire, ce jardin où l'Homme vivait bienheureux avec Dieu en deçà de la connaissance du bien et du mal, et au sud, la ville en chemin vers la Jérusalem du ciel, destinée ultime de l'humanité. Cet axe du jardin à la ville, de la ville au jardin était bien celui sur lequel devait être installée la communauté. Un jardin au nord, donc éclairé par le soleil du sud, rendu présent dans l'assemblée par l'intermédiaire d'une grande verrière tamisant la vue comme le fait une nuée, la nuée qui accompagne si souvent la parole de Dieu ; la ville au sud, présente à travers trois immenses portes, signes de l'accueil à bras ouvert des hommes en marche vers elle.

Sur cet axe du jardin à la ville, sur ce chemin de l'humanité, il y a le Christ, celui sur qui repose tout l'avenir du monde et qui est avec

— *L'église nouvelle de la paroisse Saint-François de Molitor*



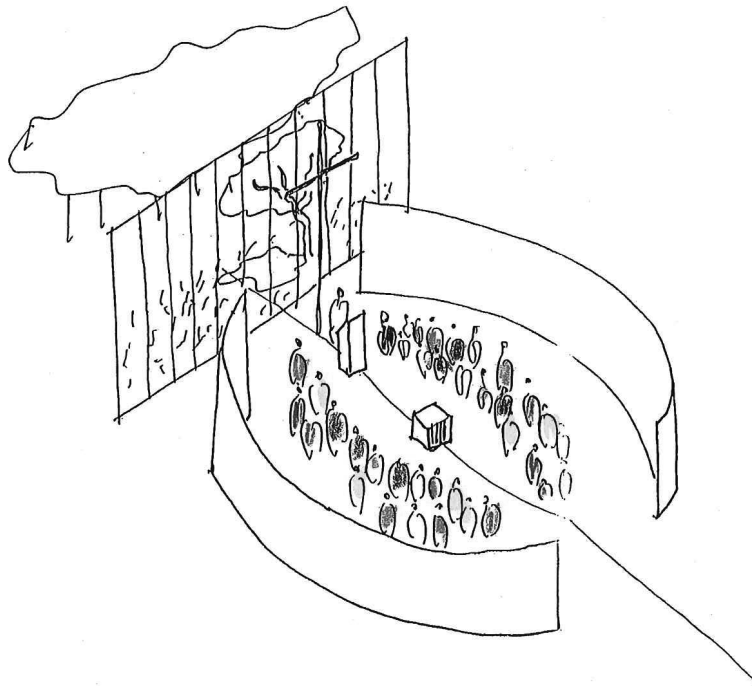
nous tous les jours, jusqu'à la fin du monde. Et c'est donc là, au centre de tout, qu'il y a l'autel, un roc. C'est autour de lui que les hommes se rassemblent, tout autour. Ils le prolongent en quelque sorte à travers tout l'espace qu'ils remplissent pleinement. Les fidèles rassemblés autour de l'autel sont comme une dilatation de celui-ci, comme son corps, le Corps du Christ. Alors le prêtre qui célèbre à l'autel est bien en situation charnière entre ce corps rassemblé tout autour de lui et le rocher qui fonde, qui justifie ce rassemblement ; il est en quelque sorte le cœur du corps, du corps rendu sacré en cet instant de chaque eucharistie. Et lorsque sur l'autel le calice au nœud d'épines est posé, lorsque dans ce calice est rendu présent le sang du Christ, c'est toute l'assemblée qui se trouve irriguée de ce sang-là. Le monde invisible affleure à la surface du monde visible.



C'est sur ce même axe qui montre, entre le jardin et la ville, le chemin de l'humanité avec le Christ, qu'il nous fallait placer la table de l'autre Nourriture pour la route, la nourriture de la Parole de Dieu. Nous avons placé cette autre table, l'ambon, tout près du jardin, rappel de cette époque où l'Homme parlait avec Dieu dans le jardin d'Eden, rappel de cet appel que Dieu n'en finit pas d'adresser aux hommes depuis qu'ils ont mangé du fruit de l'arbre, de ces paroles que l'on entend à travers la nuée. Ce lieu est un peu à contre-jour, et l'on peut ne pas forcément regarder celui qui proclame la Parole pour se concentrer sur le sens de l'ouïe en laissant en repos le sens de la vue. L'ambon lui même est orienté vers l'assemblée mais aussi vers l'autel, et au-delà vers la ville : vers l'autel parce que la force de la Parole proclamée à l'ambon vient du Christ, le Verbe incarné, et qu'on ne peut entendre cette Parole que le regard fixé sur Lui ; vers la ville car cette Parole s'adresse à tous les hommes qui l'habitent.

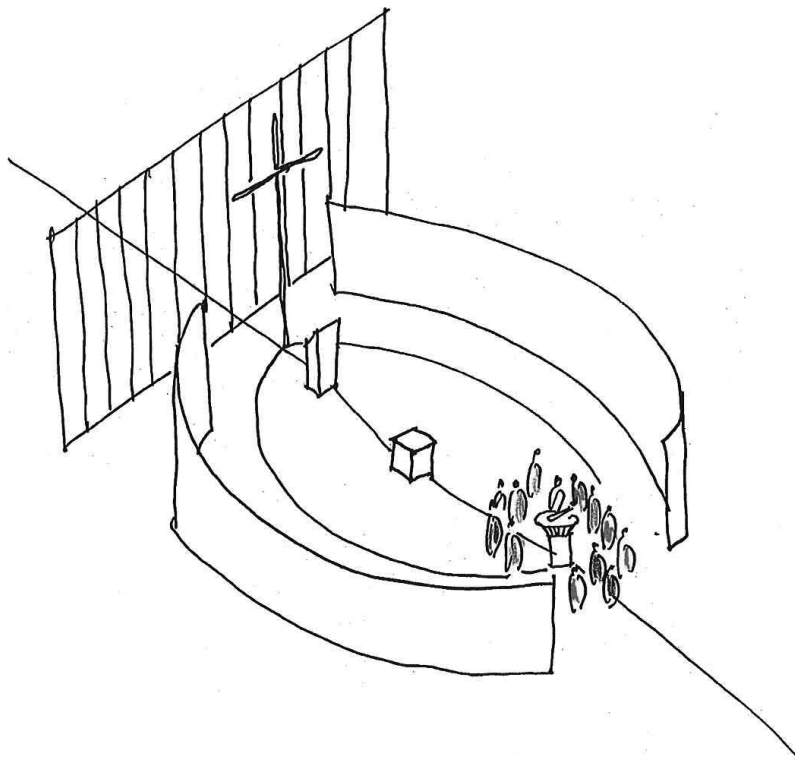
— *L'église nouvelle de la paroisse Saint-François de Molitor*

Entre le jardin et l'ambon, lieu de la Parole, il y a une très grande croix simplement dorée. Celui qui proclame la Parole est juste au pied de celle-ci. Cette croix, gibet transfiguré planté devant le jardin, rappelle que la Parole que nous entendons est toute entière éclairée par la lumière de la Résurrection. Lorsque nous entendons ces paroles, nous savons qu'elles montrent l'autre chemin que celui du serpent qui, dans le jardin, voulait conduire les hommes sur le chemin du rejet de l'Amour, chemin sans issue autre que la mort. Elles montrent le chemin que l'on peut suivre à la suite du Christ mort sur cette Croix puis ressuscité, qui nous mènera donc, comme Lui, à la Vie.



THÈME _____ *Jean-Marie Duthilleul*

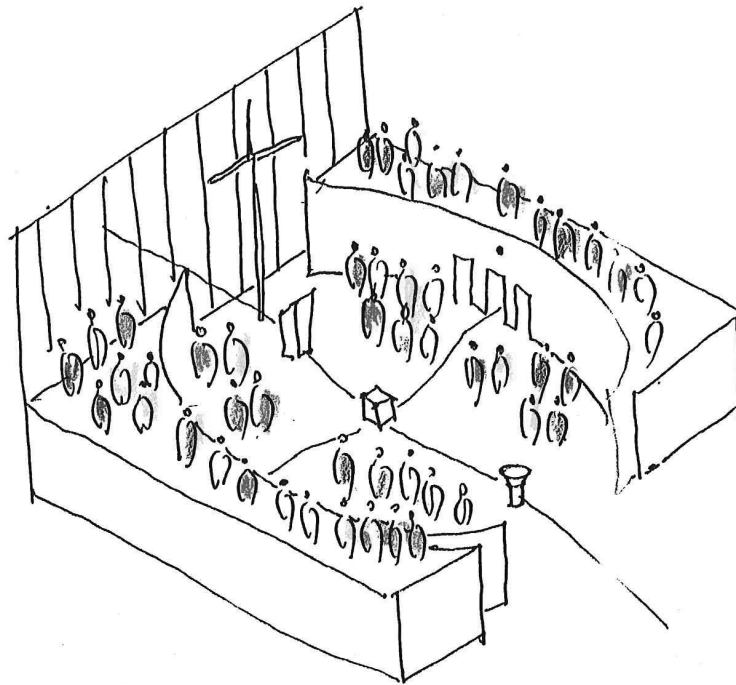
Toujours sur cet axe central, mais cette fois-ci entre l'autel et la ville, il y a le lieu où tous ceux qui sont dans la ville aujourd'hui peuvent recevoir le baptême, c'est-à-dire devenir des citoyens vivant de la vie du Christ dans la ville. En ce lieu nous avons placé une grande cuve de pierre, de la même pierre de marbre que l'autel et l'ambon, pour bien signifier qu'il s'agit là, en plongeant dans l'eau de cette cuve, de plonger dans l'eau donnée par le Christ Lui-même : cette eau vive qu'Il proposait à la Samaritaine, « source d'eau jaillissant pour la vie éternelle ». Et le cierge pascal posé là sur cette même pierre, du côté qui regarde l'autel et le jardin, montre qu'en plongeant dans cette eau on trouve la lumière, c'est-à-dire le Christ éclairant les hommes qui cherchent leur chemin dans le monde enténébré.



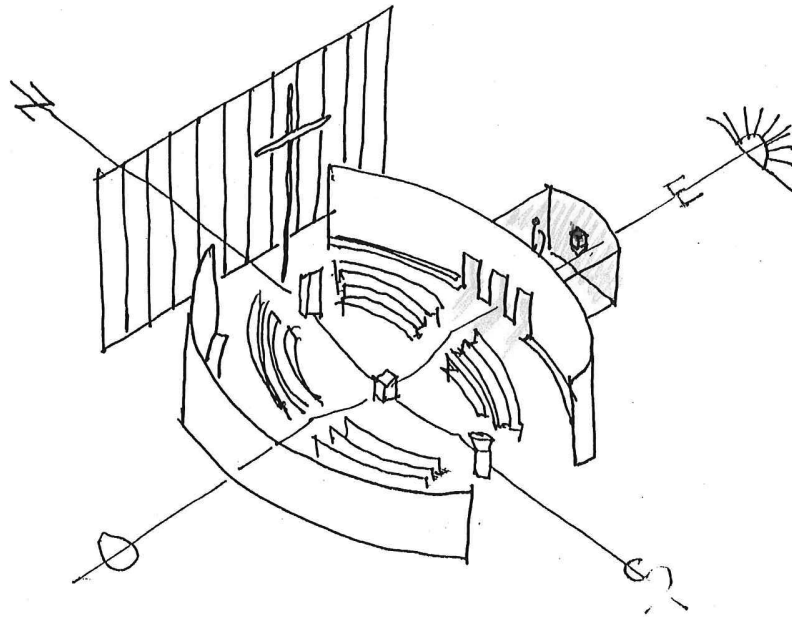
— *L'église nouvelle de la paroisse Saint-François de Molitor*

Cet axe nord-sud autour duquel se rassemblent les fidèles maintient ce rassemblement ouvert, ouvert sur le jardin, ouvert sur la ville. La communauté fait corps et en même temps est toujours ouverte par le Christ sur l'autre, l'autre différent.

Le prêtre lui-même célèbre face à la ville, face aux trois grandes portes.



À l'orient, le soleil se lève. Aussi est-ce tourné vers l'Orient que l'on vient veiller et prier dans l'attente du retour du Christ. Le tabernacle est donc placé à l'orient, au fond d'une petite cavité de pierre, rappel du sépulcre où reposa le Christ au soir de sa mort. Trois baies donnent accès à cette chapelle, celle du centre est entourée d'or, évocation de la porte de l'orient par laquelle arrive la gloire du Seigneur dans la vision d'Ézéchiel.



La lumière du soleil pénétrant dans l'église permet à chacun de retrouver le temps cosmique, un temps qui n'est plus mesuré par la société, mais par le Créateur. Un temps donc qui permet de vivre le présent de Dieu. Ici, en rentrant depuis la ville, on doit être plongé dans le présent, ce cadeau du Créateur, avant-goût d'éternité. Cette lumière devait être installée ici de façon très particulière, car l'église est tournée vers le nord et se trouve accolée, à l'est, à un mur mitoyen et, à l'ouest, à l'ombre d'un bâtiment voisin. Enfin l'immeuble paroissial situé en bord de rue ne permet pas à la lumière du sud de pénétrer à l'entrée de l'édifice. Il fallait donc faire pénétrer le soleil par le toit, en filtrer les rayons ou les faire rebondir, pour venir doucement caresser les parois entourant l'assemblée. Le plafond en bois clair ajouré, puis totalement vitré au nord, la

—— *L'église nouvelle de la paroisse Saint-François de Molitor*

grande verrière sur le jardin, grenillée en partie supérieure pour former sous le soleil comme une nuée, les murs de pierre blonde, le sol clair continu sont les instruments qui jouent de cette lumière du soleil pour composer à chaque heure du jour une nouvelle musique. (*Photo 1.*)

Cette lumière est d'autant plus perceptible dans ses douces variations que l'ouïe est en repos. Entre la rumeur de la ville et le silence de l'église un narthex absorbe les sons. Dans sa lumière tamisée, on peut ainsi se préparer à la rencontre avec Celui qui nous parle « dans le murmure d'une brise légère ». (*Photo 8.*)

Ce qui permet à l'espace ainsi structuré de réaliser pleinement ce qu'il signifie, c'est le déroulement, dans le temps et dans cet espace précisément, de la liturgie : la présence, les mouvements, et les gestes des personnes. Il fallut donc aussi revisiter ces mouvements et ces gestes. Lorsque, lors d'une cérémonie d'obsèques, le cercueil est placé au pied de la croix de gloire, au bord du jardin – quel signe d'espérance pour ceux qui restent ! Lors d'un mariage, le futur époux étant entré en cheminant le long du mur oriental pendant que la future épouse cheminait le long du mur occidental, lorsque les deux mariés ressortent tous deux par l'axe central, tout est dit de l'union de ceux qui ne font plus qu'un.

Dans ce travail de conception, ce que nous avons partagé avec le cardinal Lustiger, c'est d'abord une démarche, une démarche d'invention rigoureuse, à partir de la conviction qu'il nous faut, en notre temps, questionner les habitudes. L'expérience des cinquante dernières années nous montre bien qu'on ne peut pas aujourd'hui considérer qu'il existe un modèle unique de maison d'Église, ni même de modèle unique d'aménagement liturgique. Chaque communauté en charge d'un espace liturgique doit travailler spécifiquement sur cet espace précis qui lui est confié et trouver la façon juste de le structurer pour notre siècle. C'est ainsi que peut s'opérer la recherche de la Vérité dans notre monde du relatif. Depuis les origines, la composition d'une maison d'Église est d'abord l'invention d'une composition par la rencontre entre un lieu, un temps et un ensemble de significations. Et notre conviction était que l'invention juste sur un lieu est celle qui permet l'expression de la Vérité en ce lieu.

THÈME _____ **Jean-Marie Duthilleul**

Chaque église est dans sa ville un lieu extra-ordinaire, une sorte de témoignage intemporel et en même temps un lieu dans lequel il suffit d'entrer pour percevoir le témoignage d'une communauté vivante. Chaque église est la maison d'une communauté qui est dans son époque et en même temps porteuse d'une longue histoire, l'histoire d'une confiance totale en Dieu. (*Photo 9.*)

Jean-Marie Duthilleul, architecte et ingénieur des ponts, est l'auteur de nombreuses gares et de grands édifices, tant en France qu'à l'étranger. Ayant réalisé, avec le cardinal Lustiger, les aménagements du Champs-de-Mars et de Longchamp pour accueillir le pape Jean-Paul II lors des JMJ de 1997 à Paris, il a été appelé à concevoir ou aménager des églises ou cathédrales, à la demande d'évêques ou de communautés religieuses, en France et en Suisse.

Olivier de CAGNY

Aménager l'espace liturgique selon le cardinal Lustiger

« Il y a des prêtres de ma génération qui auront des comptes à rendre lorsqu'ils arriveront là-haut... » On connaît le caractère paradoxal et volontairement tragique de certains propos du cardinal Lustiger, qui voulait provoquer son interlocuteur afin de le conduire à prendre au sérieux les sujets apparemment les plus anodins. En l'occurrence, il réagissait au refus exprimé par les prêtres d'une ville nouvelle de demander à l'administration et d'obtenir la construction d'une nouvelle église. Certes, l'expansion de la ville était encore pour une part imprévisible, et il aurait été dommage de construire trop vite un édifice qui serait jugé plus tard mal placé. Mais surtout, la décision d'édifier un lieu spécifique pour rassembler l'*Ecclesia* locale et pour célébrer l'eucharistie ne leur semblait reposer ni sur une urgence pastorale ni sur des fondements théologiques solides.

Il en allait tout autrement pour celui qui fut l'archevêque de Paris de 1981 à 2005. Dans sa passion pour la liturgie, l'érudition historique trouvait sa place, mais sans brimer la liberté du pasteur. Dans sa rigueur, aucun rubricisme étroit. Il voulait surtout que la participation des fidèles se concentrât sur l'essentiel. À cette mystagogie devaient contribuer tous les éléments qui font de la célébration elle-même un art et l'expression d'une sagesse adossée à la Sagesse éternelle.

Dans cet état d'esprit, l'aménagement de l'espace liturgique ne pouvait être simplement traité selon la logique profane d'une salle de spectacle à laquelle on demande de permettre n'importe quelle mise

en scène, une bonne visibilité, un confort des spectateurs. La question centrale, pour lui, était de savoir comment exprimer le mystère du Christ et de l'Église.

Dans une session tenue au Foyer de charité de la Part-Dieu, à Poissy, en septembre 1995, le cardinal Lustiger voulut traiter cette question avec un groupe de séminaristes et de jeunes prêtres. Il y invita des liturgistes¹ et des architectes, afin que la réflexion pût s'appuyer sur des compétences réelles. Le programme, en quatre jours, permettait d'évoquer plusieurs aspects de l'*ars celebrandi* : le sujet de la célébration (qui célèbre ?), le prêtre comme président de l'eucharistie, les fidèles, l'espace et le temps, enfin l'acte de prière et ses composantes : Bible et liturgie, voir, entendre, comprendre...

Sur l'espace liturgique, le Cardinal, par des questions rapidement préparées et soumises à des discussions en groupes, souhaitait que les participants pussent analyser avant tout la relation entre l'assemblée et l'espace dans lequel elle se rassemble : « L'histoire nous lègue différents édifices. Chacun exprime et impose l'espace intérieur qu'il délimite. Quel langage et quel message rend-il sensibles, lorsqu'une assemblée s'y réunit pour célébrer ? » Vient ensuite une question sur l'autel et le chœur : « L'Église peut être nommée le Corps du Christ tout entier. Le prêtre, membre de ce corps, y rend présente l'action du Christ "tête" (*in persona Christi capitis*). Peut-on appliquer la même répartition symbolique à l'autel et son espace propre (le chœur) dans l'espace total de l'assemblée ? » Les séminaristes et jeunes prêtres étaient alors invités à dresser un inventaire des solutions adoptées dans l'histoire de la liturgie, dans le passé et aujourd'hui, pour manifester cette symbolique et cette relation dans la célébration.

Ces questions, assez ouvertes pour permettre d'ouvrir un vrai débat, font apparaître trois réalités théologiques et anthropologiques sans lesquelles la réflexion sur l'espace liturgique serait biaisée :

- L'ecclésiologie : elle est ici à la fois johannique (la Cité sainte) et paulinienne (Corps, Épouse) ;
- La participation active et consciente des fidèles : elle ne peut être conçue selon le modèle païen, toujours dangereusement attirant (un match de foot par exemple !)

1. Notamment les Pères Norbert Hennique et Jean-Yves Hameline, mais aussi l'un de ses évêques auxiliaires, Mgr André Vingt-Trois, ainsi que le Père Bernard Violle, chargé de la Commission diocésaine d'Art sacré, et Jean-Michel Dieuaide, responsable diocésain de musique liturgique.

Aménager l'espace liturgique selon le cardinal Lustiger

– La grande responsabilité des liturges, et en particulier des prêtres, qui doivent être conscients que la forme de l'Église en prière détermine pour une large part la forme de la prière de l'Église, et peut donc la trahir ou la renier.

Et puisque le *sensus fidei* ne suffit pas toujours en la matière, l'étude des lieux de la liturgie doit respecter à la fois la visée mystérique d'une architecture liturgique et le savoir-faire des meilleurs spécialistes. En l'occurrence, plusieurs architectes de métier sont intervenus pendant cette session, permettant aux participants de mieux comprendre, abaques et croquis à l'appui, que les lois de l'architecture et de la communication font partie de l'œuvre mystagogique. Cette situation n'est pas sans rappeler l'accompagnement spirituel des ouvriers du Temple en Exode 31,1-11.

Dans une homélie pour la bénédiction de la chapelle Saint-Symphorien à Saint-Germain-des-Prés, le 27 janvier 1993, le cardinal Lustiger soulignait déjà, dans l'évaluation de la justesse d'un aménagement liturgique, la primauté de l'usage sur toute autre considération matérielle ou artistique : « L'espace béni est subordonné à ceux qui s'y rassemblent et ne trouve son sens qu'en fonction de ce qu'ils y accomplissent : non seulement leur prière personnelle, mais aussi le culte sacramentel qu'ils y célèbrent. Voilà qui nous place dans une situation paradoxale et soumet le travail de l'artiste à une terrible épreuve. Comment concevoir un tel lieu sinon comme une sorte d'objet creux, à l'intérieur duquel l'artiste dispose des figures et des signes, des couleurs et des formes, en acceptant que cette création ne trouve pas en elle-même un sens accessible à des « spectateurs », mais qu'elle le reçoive de ceux qui l'« occuperont » et de ce qu'ils y accompliront ? Et comment s'opèrera la vérification de cette œuvre ? Ni l'œil de l'artiste, ni son instinct, ni sa réflexion, ni le jugement d'autrui n'y suffiront, mais le destin ultérieur d'un tel lieu, durant des siècles peut-être, façonné par un peuple qui y prie et qui, en un sens, sculpte l'espace qu'il s'approprie². »

Pour l'archevêque de Paris, aucun détail n'était cependant anodin dans la disposition d'un lieu de culte. Quelques exemples, glanés dans les notes de cette session de 1995, suffiront à illustrer ses prises de position.

Le siège du célébrant doit-il être disposé en oblique près de l'autel ? Le cardinal Lustiger préférerait une disposition de type

2. *Paris Notre-Dame*, n° 469, 22 avril 1993, p. 10, homélie citée ci-dessous p. 57sv..

monastique ou canonial, le siège le plus noble étant le plus proche des fidèles. Les sièges en diagonale, selon lui, encombrent inutilement l'espace réduit du sanctuaire. Rien n'est souvent plus beau que le vide... Quant à la position derrière l'autel, elle met symboliquement le célébrant à l'endroit le plus sacré, ce qui ne convient guère ! Dans la pratique, il faut faire prévaloir l'acte de présidence et sa valeur propre. Le célébrant étant toujours debout lorsqu'il fait acte de présidence, il peut toujours se déplacer vers un micro pour faire face à l'assemblée à l'endroit le plus approprié, où il sera bien vu et bien entendu. Le célébrant n'est ni l'évêque dans sa chaire ni un surveillant à son pupitre.

Pour Jean-Marie Lustiger, il faut être extrêmement prudent quant à l'art figuratif, qui n'a pas encore trouvé de véritable expression. L'interdit de l'image a d'ailleurs développé les potentialités d'un art non figuratif. Si les formes disent quelque chose à l'affectivité et à la raison, cela peut suffire à créer un art intérieur.

La liturgie actuelle suppose qu'on puisse voir et se voir. Mais l'espace liturgique n'est pas une salle de spectacle. Il doit d'abord permettre que l'assemblée s'aide elle-même à prier.

Faut-il modifier totalement l'espace qui nous est confié ? Là encore, la prudence s'impose. Dans certains cas, si l'on « force » l'espace à se plier à notre idée de la célébration, il se vengera ! Si l'espace est solidement et intelligemment conçu, mieux vaut ne pas le tordre.

L'ambon ne doit ni encombrer le chœur ni avoir l'allure d'un « bunker » derrière lequel le lecteur ou le prédicateur se cachent !

Un mot revient souvent sur les lèvres du cardinal Lustiger lorsqu'il évoque l'espace liturgique : le recueillement. On se sent accueilli si l'on est libre d'avancer ou de s'arrêter pour prier à un endroit qu'on a choisi. L'existence d'une chapelle de semaine, si l'on fait abstraction des questions légitimes de chauffage et de gardiennage, montre souvent l'échec de l'architecture de la grande église. Quand l'espace n'est pas « juste », on flotte en y entrant, l'assemblée ne se forme pas bien, on a du mal à se recueillir. Il faut aider les fidèles à se sentir rassemblés dans la paix. Le monument doit les recueillir plutôt que les disperser. L'éclairage pourra indiquer un endroit focal, capable de faciliter la concentration sans brimer la liberté.

On le voit, l'enseignement de l'archevêque de Paris pendant cette session de 1995 fut un moment proprement « mystagogique ». L'espace sacré chrétien mérite cette attention, car il n'est rien d'autre

———— *Aménager l'espace liturgique selon le cardinal Lustiger*

que le lieu du Mystère du Christ et de l'Église. La célébration s'y déploie selon la logique de la Révélation, et l'aménagement de l'espace liturgique participe à ce dévoilement, à cette épiphanie du mystère.

Olivier de Cagny, né en 1961, est prêtre du diocèse de Paris depuis 1992. Engagé depuis 20 ans dans la formation des prêtres, il est aujourd'hui responsable d'une maison du Séminaire de Paris et curé de la paroisse Saint-Louis-en-l'Isle (Paris). Enseignant en liturgie au collège des Bernardins (Faculté Notre-Dame, école Cathédrale, ISSR...), il est aussi délégué diocésain du Service de Pastorale liturgique et sacramentelle. Il est l'auteur d'un ouvrage intitulé *Les Prières eucharistiques*, Parole et Silence, 2003, 2012².

Prochain numéro
septembre-octobre

Littérature et vérité

Cardinal Jean-Marie LUSTIGER

Le Temple, c'est le Seigneur¹

Le rite de bénédiction d'une chapelle se présente comme une extension du rite baptismal. Le célébrant bénit l'eau, signe baptismal par excellence, la répand d'abord sur l'assemblée, puis sur les murs de l'édifice, en une sorte de déambulation. Ainsi, le prêtre donne sa signification à l'espace que le maçon-architecte a séparé. Il en conforme la délimitation architecturale qui, de la sorte, trouve sa destination, sa fonction et sa vocation.

Bâtie pour des hommes qui prient

Mais, avant les murs, c'est l'assemblée des fidèles qui reçoit l'aspersion de l'eau bénite. La grâce du rite baptismal où le peuple est enfanté l'appelle de nouveau à la conversion. L'espace (et tout ce qui s'y trouve) qui sera ensuite béni est subordonné à ceux qui s'y rassemblent et ne trouve son sens qu'en fonction de ce qu'ils y accomplissent : non seulement leur prière personnelle, mais aussi le culte sacramentel qu'ils y célèbrent.

Voilà qui nous place dans une situation paradoxale et soumet le travail de l'artiste à une terrible épreuve. Comment concevoir un tel lieu sinon comme une sorte d'objet creux, à l'intérieur duquel l'artiste dispose des figures et des signes, des couleurs et des formes, en acceptant que cette création ne trouve pas en elle-même un sens

1. Homélie du 27 janvier 1993 (*Matthieu* 16,13-19), prononcée à l'occasion de la bénédiction de la chapelle Saint-Symphorien, à Saint-Germain-des-Prés, reproduite avec l'aimable autorisation de l'Institut Jean-Marie Lustiger, que nous remercions ici.

accessible à des « spectateurs », mais qu'elle le reçoive de ceux qui l'« occuperont » et de ce qu'ils y accompliront ? Et comment s'opérera la vérification de cette œuvre ? Ni l'œil de l'artiste, ni son instinct, ni sa réflexion, ni le jugement d'autrui n'y suffiront, mais le destin ultérieur d'un tel lieu, durant des siècles peut-être, façonné par un peuple qui y prie et qui, en un sens, sculpte l'espace qu'il s'approprie. Ainsi en est-il de ceux qui bâtirent ce volume admirable de la chapelle Saint-Symphorien aujourd'hui rendu à la vie. Cet espace a été codifié non seulement par ses premiers bâtisseurs, mais aussi par l'usage priant d'une communauté qui, ici, s'est rassemblée, comme l'évoquait le père Armogathe², et par celle qui s'y rassemblera de nouveau. Nous sommes donc ici exactement à l'opposé de la démarche muséographique qui présente des œuvres au regard des passants. Cet édifice, au contraire, a été bâti pour des hommes qui prient et pour leur permettre de prier plus encore et mieux. La contribution de l'artiste se fait alors modeste au moment même où apparaît sa grandeur.

L'unique Temple de Dieu

Il y a une différence profonde entre le Temple dont la Bible nous dit l'histoire inextricablement liée à celle du peuple d'Israël, et ce que nous appelons « des temples », ceux de l'antiquité païenne dont nous voyons les vestiges. Dans le Temple de Jérusalem, même s'il prend ses modèles dans les sanctuaires sémitiques, le Saint des Saints, lieu de la Présence, contient la gloire que l'homme ne peut représenter. Le vainqueur païen, Titus, épée au poing, sera surpris de n'y trouver que le vide.

La demeure de la Présence – gloire, nuée, présence quasi sacramentelle –, Jésus la nomme « la maison de mon Père ». Ce n'est donc pas une manière métaphorique et vague de localiser le sacré. Le Temple est le sanctuaire de la Demeure, le lieu où Dieu se donne non pas à voir – car nul ne peut Le voir –, non pas à saisir – car nul ne peut Le saisir –, mais se donne comme source de sainteté qu'Ézéchiel prophétisera dans la vision du fleuve d'eau vive.

2. Curé de Saint-Germain-des-Prés (1990-1992). Il venait de déclarer : « C'est l'emplacement du plus ancien lieu de culte parisien, édifié le long de la route de Sèvres sur la nécropole mérovingienne. C'est donc un lieu de mémoire privilégié du christianisme en Ile-de-France. Ensuite, les remaniements successifs, reconstructions, restaurations ont à la fois marqué l'apport de l'histoire et des techniques et produit un espace d'une rare pureté dans ses dimensions comme dans l'organisation de la lumière. » (NDLR).

Le Temple, c'est le Seigneur

Le roi Salomon, bâtisseur de ce premier Temple, au moment de sa consécration, s'exclame dans sa prière : « Est-ce que vraiment Dieu pourrait habiter avec les hommes sur la terre ? Les cieux eux-mêmes et les cieux des cieux ne peuvent te contenir ! Combien moins cette maison que j'ai bâtie ! » (2 *Chroniques* 6,18). Ce n'est pas scepticisme, mais bien l'inverse. C'est en faisant grâce à l'homme que Dieu s'en laisse approcher. Le Temple, l'unique Temple, l'unique sanctuaire dont les prophètes dénonceront la profanation est un Temple singulier, unique non seulement dans sa réalisation, mais dans ce qu'il exprime. Les parvis successifs qui l'entourent ne sont pas des réserves cléricales initiatiques, mais ils marquent au contraire comme une progression de purification, de consécration, de sainteté qui saisit le cœur des hommes. Les hommes s'approchent de Dieu en son sanctuaire pour être vus de Lui, plutôt que pour Le voir.

Le Temple de la terre a été plusieurs fois détruit. Qui pourrait le reconstruire ? Il est la figure du temple céleste, aussi bien pour le judaïsme d'aujourd'hui que pour l'Apocalypse qui décrit son achèvement eschatologique, à la fin des temps : « De temple, je n'en vis point dans la cité car son temple, c'est le Seigneur, le Dieu tout-puissant ainsi que l'Agneau. La cité n'a besoin ni du soleil ni de la lune pour l'éclairer, car la gloire de Dieu l'illumine et son flambeau, c'est l'Agneau » (*Apocalypse* 21,22-23),

Le temple de notre histoire

Quand Jésus dit à Simon, son premier apôtre : « Tu es pierre », il accomplit une purification absolue de l'image du Temple. À la fois une déréification et une personnalisation encore plus sublime, presque inconcevable, du temple. Non plus le Temple céleste de l'Apocalypse, mais le temple de notre histoire qu'il désigne comme son assemblée, son Église.

Dans la région de Césarée de Philippe, en un jour qui est probablement celui du Grand Pardon, Jésus interroge ses disciples : « Vous, qui dites-vous que je suis ? » – « Tu es le Christ, le Messie, le Fils du Dieu vivant ». Cette parole qui sort de la bouche de Simon, Jésus l'authentifie en y reconnaissant la voix du Père invisible qui révèle la Parole éternelle faite homme : « Heureux Simon, fils de Jonas, car ce n'est ni la chair ni le sang qui t'ont révélé cela, mais mon Père qui est aux cieux. »

Dieu fait sa demeure en ce temple spirituel

Jésus annonce alors l'édification du sanctuaire messianique. Il donne à Simon un « nom de chose » : « Tu es « pierre », tu es roc. Et sur ce roc, je bâtirai mon Assemblée ». Jésus ne dit pas : mon temple. L'expression de « temple spirituel » sera employée plus tard par saint Paul pour désigner l'édifice fondé sur Simon « pierre ». Temple spirituel, c'est-à-dire édifié par l'Esprit Saint. Nos vies s'y trouvent assemblées, associées comme des pierres vivantes ; les colonnes en sont les Apôtres ; le Christ en est la pierre angulaire. Image inouïe, irreprésentable, plus inconcevable que le Temple décrit par Ézéchiel.

Je bâtirai mon Assemblée

Jésus désigne donc ce temple sous le nom d'« Église », d'assemblée. Car ce Temple est encore inachevé tant que ne sont pas rassemblés tous les enfants de Dieu. Sa construction se poursuit jusqu'à la venue du Fils de l'Homme dans sa gloire. Ce Temple traverse l'histoire. Non pas comme un monument inusable, comme quelque pyramide qui défierait le temps. Mais parce que l'histoire humaine est marquée par la mort ; c'est le signe le plus certain de l'histoire des hommes.

Toute la question est de faire face à la mort. Comment ? La dominer ou la diviniser ? Pour Israël, elle est l'ennemie. Le Christ-Messie en triomphe et démasque son vrai visage. Celle que nous avons nommée la camarade est la figure et le stigmaté du péché. Jésus ajoute : « Sur cette pierre – sur toi, Simon –, je bâtirai mon Église. Et la puissance de l'Hadès (la puissance de la mort, de l'enfer pour traduire le moins mal possible) n'aura pas de pouvoir sur elle, ne l'emportera pas sur elle. » Cette Église, en effet, est engagée dans un combat où elle est d'avance assurée de la victoire par la présence de Jésus ressuscité et de l'Esprit que le Père lui donne.

Parce qu'on y célèbre

Il ne devait y avoir en Israël qu'un Temple. Y aurait-il désormais, après le Christ, une multitude de temples et d'églises ? Si le Temple, dans la logique de Jésus, c'est son Église, il n'y a qu'un seul Temple spirituel, l'unique Épouse du Christ. Les églises ne sont donc pas des Temples multipliés dans le temps et l'espace.

Les églises ne sont que les abris précaires d'un peuple à nouveau en exode. Le peuple de Dieu qui, en tout instant et en tout lieu, s'y

rassemble pour rendre grâce dans le Christ, a sa demeure dans le ciel (*Philippiens 3,20*). Il puise les ressources profondes et cachées des eaux jaillissantes de l'Esprit. En chaque instant et en chaque lieu où, ainsi, est offert le sacrifice du Messie ressuscité, l'Église entière est présente. Elle est solidaire de la totalité de ceux qui la composent et la composeront, jusqu'aux limites de l'humanité, de son origine à sa plénitude, au-delà de toute imagination. Les premiers seront les derniers, les derniers seront les premiers. Ceux qui pleurent seront consolés; les affamés de justice seront rassasiés. Les cœurs purs verront Dieu; car c'est aux pauvres en esprit qu'est donné le Royaume de Dieu; car les doux posséderont la Terre promise.

Voilà le Temple véritable. Il n'y a donc pas, à cet égard, un art moderne ou un art ancien. Dans nos églises de pierre, les œuvres de l'art humain deviennent des signes dont seule l'aurore du Soleil de Justice peut vérifier la vérité et l'efficacité. Nous ne sommes pas dans un temple païen où résident les idoles.

Dieu fait sa demeure en ce Temple spirituel que nous formons, fugace, sans cesse défait et refait. Dieu nous unit à son Fils par le sacrement dont la «réserve» – la garde – est la présence en des mains fragiles. Jésus a donné son Esprit Saint, mémoire de son Église, pour qu'elle perpétue le mémorial de son Corps livré et de son sang versé.

Ce sanctuaire est église parce qu'on y célèbre l'eucharistie, de dimanche en dimanche. Telle est la dure épreuve des signes qui ne demeurent vivants que par le culte spirituel sans cesse rendu à Dieu.

Au-delà de l'art

Tout homme – artiste, artisan – qui consacre sa vie à travailler le sensible pour le faire parler, pour en faire des signes, est fasciné par ce qui s'accomplit ainsi. Car nous sommes au-delà de l'art; nous participons au culte spirituel. Nous sommes au-delà de l'esthétique; nous célébrons le sacrement. Nous sommes au-delà des modes; nous vivons l'histoire du salut. Nous ne pouvons nous emparer de la plus haute vérité qui nous fait vivre parce que c'est elle qui nous rend libres. Nous ne pouvons rendre captive la liberté.

L'instant où ce lieu reçoit la bénédiction de Dieu est très grand. Il nous fait rejoindre la continuité des siècles. Non dans la nostalgie de ce qui fut et qui n'est plus. Mais dans la communion des saints. Tous ceux qui ont travaillé à rendre ce lieu au culte ont découvert, au-delà de la curiosité de l'historien, la mémoire vivante des croyants, qui remonte jusqu'aux obscurs commencements du monde.

THÈME _____ **Cardinal Jean-Marie Lustiger**

Dans la prière eucharistique, je demanderai au Père des cieux : « Comme il t'a plu d'accueillir les présents d'Abel le juste, le sacrifice de notre père Abraham et celui que t'offrit Melkisédék, ton grand-prêtre, en signe du sacrifice parfait, regarde cette offrande avec amour et, dans ta bienveillance, accepte-la ». En cette célébration, nous sommes unis dans une unique louange à la foule innombrable des hommes sauvés, aimés, rendus à la vie par la puissance du Vivant.

Jean-Marie Lustiger (1926-2007), ordonné prêtre en 1954, fut tour à tour aumônier au centre Richelieu (1954-1969), curé de la paroisse Sainte-Jeanne de Chantal à Paris (1969-1979), évêque d'Orléans (1979-1981), puis archevêque de Paris (1981-2005) avant d'être fait cardinal par Jean-Paul II en 1983. Il fut également membre de l'Académie française. On peut consulter ses homélies et ses publications sur le site de l'Institut Jean-Marie Lustiger, www.institutlustiger.fr

Serge LANDES

« Un fardeau intolérable » ? Quelques remarques : corps du fidèle, dynamique et liturgie

« Peut-être, dans l'avenir, [...] réintroduire l'usage antique et bien meilleur d'une assistance debout¹. »

Cette perspective d'*Architecture et liturgie*, déconcertante, était mentionnée avec prudence. Elle est pour l'heure restée lettre morte. Situation paradoxale, qui est à méditer.

Les notes qui suivent viennent d'un simple observateur des liturgies auxquelles il participe ; il est tributaire d'usages français. Elles ne proposent pas de réaliser un programme, trop hardi : après un demi-siècle de conflits dans l'application de la réforme conciliaire, alors que certains usages sont encore perçus comme immémoriaux, que tant d'églises effectivement utilisées sont un héritage de l'histoire et de choix si divers qu'ils rendent délicats l'application de tel ou tel point de cette réforme, l'on ne se propose ici que de souligner les raisons de ce paradoxe.

Une restauration impraticable

Louis Bouyer envisageait sinon de « supprimer complètement les sièges » du moins de « les considérer comme des accessoires en les réduisant à des chaises légères que l'on peut facilement enlever² ». L'évolution est allée tout à l'opposé. Les textes réglementaires³ et les

1. Louis BOUYER, *Architecture et liturgie*, chapitre 6 « Tradition et renouveau », page 86 de la réédition de 2009, Paris.

2. *Ibid.*, p. 86.

3. *Arrêté du 25 juin 1980 portant approbation des dispositions générales du règlement de sécurité contre les risques d'incendie et de panique dans les établissements recevant du public (ERP)*, suivi de divers arrêtés modificatifs.

commissions de sécurité ont largement imposé la fixité des sièges, leur liaison en rangées solidaires. Presque partout, dans les églises ou chapelles récentes, les modèles de bancs sont stables, voire lourds, tels qu'ils ne puissent être renversés et devenir des obstacles en cas de péril – panique, incendie ou effondrement. Les bancs sont même parfois conçus comme un choix architectural *ne varietur*.

L'idéal préconisé par *Architecture et liturgie*, celui d'un retour à l'usage commun antérieur au XVII^e siècle est-il pure chimère? Citons :

«Les chrétiens d'Occident ont gardé, au moins jusqu'au XVII^e siècle, l'usage qu'ils avaient en commun avec ceux d'Orient, de rester debout la plus grande partie du temps, ne s'agenouillant sur le sol que pour de courts instants, ne s'asseyant jamais, à l'exception, et pour de courts instants également, des prêtres, des infirmes et des personnes âgées. Aux yeux d'un occidental moderne, ceci peut sembler un fardeau intolérable. Mais, lorsqu'on s'y est habitué, il n'est pas possible de ne pas s'apercevoir combien l'impression de participation intense que l'on ressent toujours dans la liturgie orthodoxe y est liée. Une assemblée assise est presque toujours nécessairement une assemblée passive. Elle n'est pas disposée, de par son attitude, à participer au culte, mais tout au plus à écouter une instruction, ou, la plupart du temps, à simplement regarder avec plus ou moins de curiosité un spectacle auquel elle ne participe pas. Même lorsqu'elle s'agenouille pour prier, c'est pour une prière privée, et non pas pour une supplication commune. Et comme une assemblée assise chante habituellement mal ou pas du tout, il ne faut pas espérer pouvoir l'entraîner dans la louange et l'action de grâce.⁴»

Cet écart maximum entre le programme préconisé et la pratique d'aujourd'hui s'éclaire si l'analyse se centre sur le rapport entre acte et dynamique liturgique, sur les circulations et la place assignée au corps du fidèle lors des célébrations communautaires.

Les réaménagements d'églises anciennes, les choix du mobilier dans nombre de réalisations post-conciliaires conduisent d'ordinaire à des déplacements étroitement limités : il faut que le voisin bouge pour que le fidèle puisse passer. Même si des possibilités de s'agenouiller ont été maintenues, la disposition présuppose en fait un mouvement ou une gestuelle rares. Le volume assigné aux personnes et le mobilier sont conçus pour une entrée unique du fidèle, son mouvement de communion pris dans celui de toute l'assemblée, et une sortie. Le reste du temps, il est et ne peut être qu'à sa place.

4. *Loc. cit.*, p. 85-86.

Négligeons ici les lecteurs des différents textes et de la prière universelle. On constate donc que des fidèles qui éprouvent le besoin d'une grande expressivité corporelle se placent par exemple au bord de l'allée centrale, ou à un premier rang, pour s'agenouiller.

L'intériorité peut se satisfaire de cette passivité corporelle. Des usages bien établis permettent la prière. Nul ne discute qu'une assemblée qui, par exemple, écoute dans le cadre d'une liturgie une messe-concert célèbre à sa façon l'office auquel elle participe. Les raffinements d'une liturgie à laquelle le fidèle assiste le nourrissent. N'en déplaise au Père Bouyer lui-même⁵, les sinuosités grégoriennes de Solesmes, même *mezzo voce*, perçues d'une nef éloignée du chœur monastique, aident l'auditeur à prier. Le corps au repos, il vise par son esprit l'objet auquel tout son être veut adhérer : il a le sentiment d'une participation active.

Reste que nous voici assez loin de la logique dynamique envisagée au départ. Nous sommes assis, en premier lieu, et l'usage de la masse du corps se limite aux oppositions entre debout, assis, – parfois à genoux. Quelques fidèles lèvent très haut les bras, à certains moments, mais ils sont peu suivis. Bien sûr, en d'autres lieux et avec d'autres traditions rituelles, les officiants peuvent processionner en des cortèges dont l'allure est celle d'une danse sacrale.

Le dynamisme eschatologique de la célébration est-il perceptible à qui demeure rivé à sa place ? Est-il aisé de se représenter l'assemblée comme un peuple en marche à la rencontre de son Seigneur, qui viendra ? Certes, on le chante.

En dehors des baptêmes et des funérailles, les seules exceptions notables à cette gamme très restreinte de mouvements sont les liturgies de la Semaine sainte, où la liturgie des Rameaux commence volontiers au parvis de l'église, certains chemins de croix, qu'ils se déroulent dans l'église ou dans un espace ouvert, le feu nouveau au début de la vigile de la nuit de Pâques. Citons aussi la chandeleur avec les cierges, des processions de pèlerinage, surtout s'ils sont

5. On fait ici allusion aux pages qui ouvrent l'article « Réflexions sur le mouvement liturgique », *Dieu vivant*, 1951, p. 84 à 85. Louis Bouyer y marquait le sentiment de distance excessive que la liturgie de Solesmes avait pu inspirer : « À l'abri de leur serre-chaude, la liturgie se cultivait comme une fleur archaïque, miraculeusement préservée. Des Esseintes venait la respirer longuement dans de silencieuses extases. »

Vis-à-vis, il regrettait, mais ne s'étonnait pas de l'incompréhension de novateurs hétéroclites, souvent très ignorants : « Ne voyant dans leurs us et coutumes séculaires que des salamalecs risibles de talapains et de mamamouchis, ils leur substituent sans façon leurs manières d'aventuriers. »

Les formules piquantes ne doivent pas occulter l'équilibre de la doctrine.

aussi imposants que ceux de Lourdes ou de Fatima. En quelques lieux ou paroisses, des processions de la fête Dieu, bien moins vivantes qu'elles ne le furent.

Dynamique du corps et liturgie

Faire fi des usages établis et de la fatigue de ceux qui ne peuvent demeurer debout serait absurde, et l'on n'ose proposer des dispositions concrètes susceptibles de choquer ou de diviser à nouveau – sans compter qu'elles seraient littéralement inapplicables au vu des règlements en vigueur. Mais la page citée au début de ces notes invite à envisager un culte qui prenne mieux en compte le corps, en valorise une forme de dynamisme compatible avec les traditions liturgiques, renouvelle ou du moins facilite la compréhension de l'attente eschatologique. Commentons juste des schémas simplifiés.

Des oratoires aux dimensions architecturales limitées (chapelles de messe de semaine, oratoires de dimensions modestes, en particulier avec adoration eucharistique, oratoires privés) sont parfois allégés de sièges : ce sont des espaces plus dégagés, où se trouvent prie-Dieu, escabeaux destinés à permettre la prière longue en évitant les stations qui ankylosent le corps, chaises mobiles de diverses tailles – voire tapis. Les fidèles qui prient longuement en dehors de la liturgie communautaire occupent plus librement l'espace qui leur est dévolu : les corps se déploient. L'attitude subjective peut s'orienter vers une intimité chaleureuse recherchée comme une sphère protectrice, mais elle peut aussi être tendue vers le terme ultime, dans une sorte d'extase de la conscience. L'intensité a probablement des liens avec la possibilité de laisser se libérer l'intériorité dans des usages du corps plus largement laissés au gré de chacun. Le risque d'un désordre, ou d'occupations très émotives de l'espace dédié à l'oraison est contrebalancé par la plus grande vitalité ou spontanéité.

S'il s'agit d'une chapelle plus vaste, d'une église de dimensions modestes ou moyennes, la scénographie des lieux doit être normée par l'action liturgique, sans affadissement ni affaiblissement. Ni effacement du corps des fidèles réduits à des auditeurs ou spectateurs, ni recherche d'une activité qui les théâtraliserait. Le rapport à l'espace architectural liturgique suppose aussi une prise de possession par le peuple. Même une messe de semaine, avec une faible assistance (voire, traitons ce cas-limite, avec un seul fidèle) peut manifester le dynamisme d'un acte si les distances entre l'ambon, l'autel, le prêtre et le fidèle sont telles que ce dernier participe à sa place : non point

« *Un fardeau intolérable* » ?

trop proche, et annulé alors comme un simple acolyte qui serait au nombre des clercs, mais surtout pas trop loin, hors de portée d'un échange vocal direct et vivant avec le prêtre célébrant, ce qui les laisserait tous deux séparés. Pour que le fidèle participe à la prière et s'y unisse, il est besoin qu'il existe, lui aussi, comme une instance qui répond pleinement.

La sonorisation peut accentuer la passivité. Elle est certes un grand progrès : rien de plus frustrant que de n'entendre pas, d'être invité à une liturgie de la Parole qui serait inaudible. Il convient de veiller cependant à ce que la technique n'accentue la fixité, le statisme. Le son, surabondant pour qui n'est pas sourd, rapproche, mais parfois trop lorsqu'il annule toute juste distance. Le volume sonore n'est pas seul en cause : la couleur donnée à la voix vivante par les appareils électroniques joue son rôle. La Parole est proclamée publiquement, elle n'est pas un murmure ou un babil suramplifiés par un appareil. La possibilité de proclamer les textes en voix naturelle comme avec l'aide d'un micro devrait être discernée, selon les locuteurs et leurs possibilités oratoires, les lieux, les circonstances : l'architecture doit être conçue pour rendre possible l'un ou l'autre usage. Ainsi, la facilité d'élocution liée au micro fait parfois perdre la grâce que donne l'effort de projeter au loin une parole qui porte. En des espaces aux dimensions modestes, trop sonoriser écrase toute distance, alors que la perception d'un écart à franchir, mais surmontable, peut être bonne. Qu'un lecteur venu de l'assemblée monte à l'ambon, qu'il y faille un temps, de l'énergie, est-ce toujours dommageable ? Jeux de distance, doses d'effort pour accomplir, parfaire, mais non point trop, sinon l'impression de conditions pénibles s'imposerait.

Les espaces liturgiques plus vastes, ou les liturgies de plein air sont tributaires d'autres contraintes, qu'il n'est pas possible de traiter ici. Sans esprit de système, deux notes, pour lancer la réflexion.

Les *passos* de la Semaine sainte, en Espagne et en d'autres lieux, ont le mérite de faire participer le corps des pénitents : les membres des confréries doivent endurer l'effort pour porter, de manière coordonnée et difficile, les monumentales sculptures qu'ils convoient lors des cérémonies de la Semaine sainte. Mais quand la procession devient spectacle aux flambeaux, vue par un public fort mêlé, disposé sur des gradins, la qualité de la prière de certains peut faire question. La retransmission télévisuelle des cérémonies de Malaga ou Séville offre un charme particulier à qui la goûte, mais il n'est pas pur. L'intention initiale d'une pratique d'imitation ascétique suscite

des spectateurs qui peuvent manquer le sens le plus spirituel de cet acte. De l'autre côté, voici des confréries qui prient en mettant en jeu le tout de leurs corps.

Participer à de grandioses cérémonies offre à l'occasion une situation tout opposée : ceux qui, fervents, ont assisté à une messe de masse (*Journées Mondiales de la Jeunesse*, canonisation de Jean XXIII et Jean-Paul II à Rome) ne se plaignent pas de n'avoir rien vu de tel détail que l'œil de la caméra a rendu accessible à ceux, qui, restés à domicile, ont cependant assisté, à leur manière, à l'événement. Être partie prenante suscite une indifférence au spectacle que la foule donne : si les caméras de télévision donnent des panoramas qui mesurent la réalité de l'affluence, les fidèles assemblés vivent leur liturgie, leurs prières.

Voir, ou tout d'abord agir en présence de ?

Un peu plus de dynamisme est-il possible, sans tomber dans l'agitation superficielle ? Rechercher, du moins, plus de *plasticité vivante* ? Le souhait de Louis Bouyer, pour inapplicable qu'il soit, invite à réévaluer les usages actuels.

Depuis des siècles, en un mouvement continu de longue durée, la priorité donnée à la vue n'a cessé de s'accroître : les jubés, encore présents au XVIII^e siècle, ont été massivement détruits au XVIII^e siècle, ou, pour les derniers, au XIX^e siècle ; les chœurs clos, abattus. Saint-Étienne-du-Mont, à Paris, la cathédrale d'Albi ou celle de Barcelone, constituent des reliques. Aujourd'hui, nombre de cathédrales historiques sont dotées d'écrans de télévision qui permettent aux fidèles et aux touristes de regarder ce qui se déroule à quelques dizaines de mètres, mais *derrière* la clôture ou le pilier. Les projets d'églises récemment réalisés donnent large possibilité de voir : l'espace liturgique et celui de l'assistance sont, quant au regard, unifiés.

Si l'on se plaint d'églises devenues salles de spectacle, n'est-ce pas aussi parce que l'importance accordée à la vision de ce que font les clercs a été majorée au détriment de la conscience de la participation à ce qu'ils accomplissent ? Bien sûr, longtemps le désir de *voir* fut corrélé au désir de *vivre* la liturgie : c'était voir pour être plus proche. Mais sommes-nous toujours dans cette situation ? Habités à tout voir (peut-être parfois trop voir), est-ce que nous *discernons* bien la figure qui s'expose à nous ?

« *Un fardeau intolérable* » ?

Faut-il réévaluer les volumétries non seulement pour la contemplation de qui est assis et demeure au même endroit, mais surtout afin de mieux prendre en compte des circulations, voire des espaces de beaucoup plus libre occupation de l'oratoire par les fidèles ? Voir sans obstacle facilite le sentiment de partager un même espace, l'accès par la vue est communauté ressentie d'acte, mais voir doit rester subordonné au sentiment de participer au rituel. Le langage use du terme « assistance », là où il faudrait compter sur des participants.

Le cardinal Newman disait sa messe vite, car c'était tout d'abord pour lui un acte, et non un moment de méditation dilatée. Ce dynamisme est-il compris de ceux qui, spectateurs de la liturgie eucharistique, ne s'en sentent pas partie prenante si ce n'est par une intériorisation tout intellectuelle ?

L'acte et non seulement la vue : l'autel est-il perçu comme celui où l'Agneau immolé se substitue aux victimes du Temple de Jérusalem ? Les autels carrés massifs primitivistes – qui choquent un peu notre mémoire esthétique, surchargée de fastes baroques ou médiévaux qui nous charment – se signalent bien comme ceux de la boucherie antique où un autre et unique sacrifice se substitue aux sacrifices sanglants du Temple.

Si l'assemblée des fidèles est vraiment un peuple en marche vers son Seigneur qui revient, comment le figurer dignement ? Comment imaginer des circulations qui facilitent ce redéploiement, cette mise en marche si souvent chantée ? Aujourd'hui, pour nombre de participants, la dimension collective du culte ne commence qu'avec l'entrée du prêtre, des concélébrants éventuels et acolytes. Jusque-là, si elle est à l'heure, la personne en oraison privée peut vaquer, depuis le siège qu'elle occupe déjà, à ses prières. Sauf nécessité, il serait perçu comme intrusif de l'importuner : en somme, un individu priant dans sa bulle ou sphère privée, au sein de l'espace commun de l'église paroissiale, mais espace non encore pleinement communautaire. Ainsi, dans les liturgies ordinaires, seuls le ou les prêtres et leurs acolytes font leur entrée au milieu d'une assemblée déjà assise, qui se lève : une entrée en la nef qui est parfois une entrée en scène. Même si le prêtre – ou l'évêque – processionne et bénit, ceux qui sont là ne bougent plus jusqu'à la communion.

Est-il permis de suggérer quoi que ce soit, tant l'on sait qu'il est dangereux de toucher, même d'un rien, au rituel ? Ce qui suit ne prétend pas être programme littéral, mais indications de situations concrètes pour faire réfléchir. Faudrait-il que, plus souvent, lorsque c'est cohérent avec le temps liturgique, l'on se rassemble à l'entrée, et

que, comme aux Rameaux, le peuple fasse une procession? Qu'aux messes de semaine célébrées dans une petite chapelle, les uns et les autres forment groupe, au seuil de l'espace liturgique, avant de figurer le cortège de ceux qui sont appelés par la Parole? Une attente à l'entrée, un rassemblement (hors de l'église, pour qui a la chance de disposer d'un porche? ou au seuil de l'aire liturgique?) qui aurait le mérite de faire donner corps à l'ensemble, ou une procession d'offertoire plus nombreuse, rendraient-ils moins inattendu le baiser de paix qui intervient comme l'unique déplacement, un peu désordonné, avant la communion? Du moins, *Architecture et liturgie* envisage nettement que les deux liturgies, de la Parole et de l'Eucharistie, soient scandées par un changement de disposition, presque un déplacement: «pour avoir une célébration correcte de l'Eucharistie, il est essentiel que l'assistance puisse se grouper de différentes manières et passer librement de l'une à l'autre⁶». Sans vouloir brutaliser quiconque, une plus grande *plasticité* serait souhaitable.

Il est donc besoin que les architectes ou ceux qui en sont les commanditaires prennent en compte une assemblée qui puisse être plus libre de son corps; de la sorte, ceux qui assistent au culte s'en sentiraient plus participants actifs. Il serait donc bon que les commissions de sécurité comprennent mieux certaines spécificités de l'espace liturgique catholique et que l'administration ne se contente pas de lister les «Établissements de culte» (V) entre les «Salles d'auditions, de conférences, de réunions, de spectacles ou à usage multiple» (L), les «Salles de danse et salles de jeux» (P) et les «Musées» (Y).

Avant d'être un œil, le fidèle est un corps. Avant d'être assis, il est acteur d'une liturgie.

Serge Landes, ancien élève de l'École normale supérieure, enseigne la philosophie en classe préparatoire aux écoles de commerce à Saint-Jean-de-Passy. Marié, quatre enfants. Rédacteur en chef de l'édition francophone de *Communio*.

6. *Loc. cit.*, p. 86.

Gilles de BEAUPTE

Georges Rouault, le Léon Bloy de la peinture

Nous sommes le 27 mai 1871 à Belleville. Encore un jour et s'achèvera la semaine sanglante durant laquelle les Versaillais auront écrasé l'insurrection de la Commune en faisant 25 000 morts, au bas mot. Pour le moment les hommes de Thiers bombardent. On se met à l'abri, on descend dans les caves. Au beau milieu des massacres, des incendies et des épouvantements, une femme accouche ; la femme du menuisier. Il s'appellera Georges. Mais on le surnomme aussitôt « l'Obus ». Il connaîtra d'emblée la Seine gelée, la famine, les rats à 3 francs, les chats à 9 ou 10 francs dont il faut rendre la peau. Telles furent les circonstances de la naissance de Rouault. D'aucuns y verront les origines de sa violence picturale.

Pour qui connaît mal la peinture de Rouault, elle évoque au moins ces larges traits noirs venant appuyer les lignes et contours. Cette caractéristique de son art lui vient de ses années d'apprentissage chez un maître verrier puis dans l'atelier d'un restaurateur de vitraux. Ce noir, c'est le plomb des verrières médiévales. Les thèmes récurrents s'imposent à un simple survol de l'œuvre : des juges, des clowns, des prostituées, des banlieues désolées où le vice et la bassesse sont stigmatisés. De la peinture de Rouault, on remarque rapidement « une accentuation des traits œuvrant au même but : hisser la médiocrité jusqu'à l'horreur, mettre l'invective au premier plan de sa démarche intellectuelle et produire une alchimie jamais atteinte entre la virulence et la sensibilité. Il utilise en permanence son expérience du vitrail et met en valeur un cerne noir de peinture sur toutes les œuvres [...] ». Cette technique nouvelle et très révolutionnaire appuie

bien évidemment le trait de la violence du message, de la colère, de la pitié, de la démonstration excessive du banal et du cruel dans l'unique dessein de faire de la médiocrité une horreur écœurante¹.

Dans l'unique dessein ? Ce sera la lecture de Léon Bloy qui s'affligeait : « L'infamie bourgeoise opère en lui une si violente répercussion d'horreur que son art paraît en être blessé à mort². » Et certes, cela est bien présent, et même féroce présent. Rouault dira lui-même : « Si parfois j'ai peint des paysages plus noirs que le cul du diable, c'est que je présentais la victoire et la baisse du franc.³ » En effet, « ce qu'il nous fait voir, c'est la misère et la lamentable vilénie de ces temps, non pas misère du corps seulement, mais misère de l'âme, la bestialité et la jactance des riches et des mondains, l'écrasante fatigue des pauvres, l'infirmité de tous⁴ ». Bloy portera sur l'œuvre naissante un regard inquisiteur et dévastateur : « J'ai vu naturellement votre unique et sempiternelle toile, toujours la même salope ou le même pitre, avec cette seule lamentable différence que le déchet, chaque fois paraît plus grand. [...] J'ai aujourd'hui deux paroles pour vous, rien que deux, les dernières, après quoi, vous ne serez plus pour moi qu'une viande amie. *Primo* : vous êtes attiré par le laid *exclusivement*, vous avez le vertige de la hideur. *Secundo* : si vous étiez un homme de prière, un eucharistique, un obéissant vous ne pourriez pas peindre ces horribles toiles. [...] Il est temps de vous arrêter⁵. » Il renouvellera sa condamnation lors de la naissance du premier enfant de Rouault en lui adressant ces félicitations : « Il vous manquait d'être père. Comme artiste, vous aviez fait des monstres. Dieu qui vous aime en avait assez⁶. » Bloy, dans toute sa violence...

Toutefois, prenons la peine d'y regarder de plus près, une fois la foudre rhétorique passée, une fois la laideur dénoncée. *Primo*. L'art pourrait avoir pour vertu la mise en œuvre de la vérité. Voudrait-on par exemple que les représentations de l'enfer soient belles ? La laideur du péché doit-elle être peinte en rose ? En fait, non seulement l'art déborde le beau par le sens mais, de surcroît, Rouault sut exécuter de

1. Marc RESTELLINI, *Georges Rouault. Les chefs-d'œuvre de la collection Idemitsu*, Catalogue de l'exposition, Paris, Éditions de la Pinacothèque de Paris, 2008, p. 18.

2. Léon BLOY, « L'invendable », *Journal*, vol. I, Paris, R. Laffont, 1999, p. 584.

3. Georges ROUAULT, « Parler peinture », *Sur l'art et sur la vie*, Paris, Gallimard, 1992, p. 90.

4. Jacques FAVELLE, (pseudonyme de J. Maritain), *Présentation de l'Exposition de peintures et de céramiques de G. Rouault*, Galerie E. Druet, Paris, du 21 février au 5 mars 1910.

5. Léon BLOY, « L'invendable », *Journal*, vol. I, *op. cit.*, p. 641-642.

6. Léon BLOY, « Le vieux de la montagne », *Journal*, vol. II, *op. cit.*, p. 74.

magnifiques toiles aux sujets non moins magnifiques. Il suffit de voir les dernières œuvres du peintre, les saintes faces par exemple, ou encore sainte Véronique, resplendissant telles des icônes byzantines.

Secundo. Un obéissant se doit-il de ne peindre que la splendeur de la grâce? La littérature de Bloy lui-même n'a-t-elle travaillé qu'avec les bons sentiments? À l'inverse dénierait-on la splendeur des œuvres de la Renaissance sous prétexte que ses artistes n'étaient pas en général des hommes de prière? En l'occurrence non seulement Rouault était un « eucharistique » mais c'est précisément parce qu'il l'était qu'il peignit ces « horribles » toiles. En effet, quelles raisons le poussent? La caricature? La dénonciation des injustices sociales? Le ressentiment? Non. « C'est la religion qui est à l'origine de sa tendresse et de sa révolte, de sa haine contre tous les genres de pharisaïsme⁷. » Obéissant, il l'était à la manière de Bloy lui-même : « fils obéissant de l'Église, je suis néanmoins, en communion d'impatience avec tous les révoltés, tous les déçus, tous les inexaucés, tous les damnés de ce monde⁸ ». Somme toute, le jugement de Bloy paraît pour le moins précipité. Il faut savoir voir et lire en vérité, parfois à rebours des jugements des auteurs eux-mêmes. Revenons sur cette amitié calamiteuse.

La rencontre du jeune Rouault avec Bloy eut lieu en mars 1904. Le peintre cherchait à rencontrer l'auteur du *Désespéré* et de *La femme pauvre* découverts par hasard. Le mois suivant, Bloy parle d'une « annexion définitive⁹ » du peintre, qualifié d'« extraordinaire ». Cet enthousiasme des débuts s'éteindra très vite comme nous l'avons vu. En fait dès que Rouault peindra du Rouault. Ne s'ensuivront plus que des rapports d'incompréhension et de silence. Les Maritain rappellent : « Combien de fois dans les années qui ont suivi n'avons-nous pas vu Rouault chez Bloy, debout, le regard au loin, le visage apparemment impassible mais d'une pâleur qui allait s'accroissant lorsque la question de la peinture moderne était abordée. Rouault palissait et gardait un silence héroïque¹⁰. » Bien des années plus tard, Rouault expliquera ce silence : « Parfois certain prétendu *classicisme tombe dans le plus bel académisme* [...] il n'y avait qu'à voir l'inclination de Léon Bloy, son choix de certaines

7. Jacques MARITAIN, « Trois peintres », *Œuvres Complètes*, vol. V, Éd. Universitaires, Fribourg, Éd. Saint Paul, Paris, 1986, p. 762.

8. Léon BLOY, *Le désespéré*, (1887), Paris, Club des libraires de France, 1955, p. 172-174.

9. Léon Bloy, « L'invendable », *Journal*, vol. I, Paris, R. Laffont, 1999, p. 539.

10. Jacques & Raïssa Maritain, « Les grandes amitiés », *Œuvres Complètes*, vol. XIV, *op. cit.*, p. 764-765.

œuvres actuelles, en son entourage *immédiat* – pour comprendre qu’il était inutile de *discuter*¹¹. » « Vivant à une époque où l’art se renouvelait dans tous ses domaines il restait, tout écrivain de génie qu’il fût, rattaché de toutes ses fibres à l’art d’une époque révolue¹² », ou du moins « sa passion pour les primitifs et plus particulièrement pour tout art sacré, l’avait rendu très exclusif¹³ ». Les deux hommes ne surent communiquer. L’un parce qu’il ne comprenait pas (ce qu’il admettait parfois du reste¹⁴), l’autre par humilité devant le maître.

Le jugement de Bloy était beaucoup plus sûr en littérature et il eût mieux valu qu’il écrivit, comme il le fit à propos de Lautréamont dans un des textes qu’il dédia justement à Rouault : « Ce n’est pas tout à fait un rêve de supposer à l’extrême abomination d’une vraie face tangible de réprouvé, la puissance de précipiter certains hommes à la vertu par l’effet d’une transcendante peur¹⁵. » Rouault saura même mener cette pédagogie salutaire encore plus loin puisqu’il peignit toujours le racheté dans le réprouvé. Un autre écrivain – André Suarès – devait bien mieux le comprendre : « J’aime cette manière et ce goût de rédemption que tantôt vous poursuivez, et tantôt vous portez dans l’enfer. Voilà ce qui tire vos gueux, vos filles, vos misérables et tous vos monstres de l’horreur et de la fange : la belle matière dont vous les avez revêtus est garante de leur âme, et que leur misère est digne aussi du salut¹⁶. »

Pour le dire sans ambages : non seulement Bloy ne comprenait rien à la peinture (de Rouault) mais il passera carrément à côté de son meilleur élève qui deviendra son homologue en peinture, « son semblable, son frère ». Rouault fut fidèle à Bloy malgré Bloy. Une fidélité créatrice comme le veut la vraie tradition. Jusqu’à devenir « le Léon Bloy de la peinture ». Que signifie cette formule ? D’abord Rouault réfute toute argumentation bloyenne : « D’aucuns me montrent tel un monstre acharné sur une humanité que je souhaite ignoble et abjecte de parti pris, paraît-il. Non ! Non !¹⁷ » Ensuite Rouault prévenait : « Ne me donnez pas comme le brandon fumeux

11. Georges ROUAULT, « Lettre du 15 janvier 1946 aux Maritain », *Sur l’art et sur la vie, op. cit.*, p. 175.

12. Raïssa MARITAIN, *Les grandes amitiés*, Paris, DDB, 1949, p. 216.

13. Georges ROUAULT, « Souvenirs intimes », *Sur l’art et sur la vie, op. cit.*, p. 73.

14. Léon BLOY, « L’invendable », *Journal*, vol. I, *op. cit.*, p. 551 et 641.

15. Léon BLOY, « Le cabanon de Prométhée », *Œuvres*, vol. II, Paris, Mercure de France, 1964, p. 189.

16. André SUARÈS à Georges ROUAULT, *Correspondance Rouault-Suarès*, Paris, Gallimard, 1960, p. 184.

17. Georges ROUAULT, « Soliloques », *Sur l’art et sur la vie, op. cit.*, p. 22.

de la révolte et de la négation¹⁸. » Enfin Rouault indiquait : « Toute révolte peut s'orienter vers l'amour¹⁹. » Développons.

Le cœur de la peinture de Rouault s'exprime en une lettre retrouvée en 1952 : « Pour moi, depuis la fin d'un beau jour où la première étoile qui brille au firmament m'a, je ne sais pourquoi... étreint le cœur, j'en ai fait consciemment découler toute une poétique. Cette voiture de nomades, arrêtée sur la route, le vieux cheval étique qui paît sur l'herbe maigre, le vieux pitre assis au coin de sa roulotte en train de reprendre son habit brillant et bariolé, ce *contraste* de choses brillantes, scintillantes, faites pour amuser et cette vie d'une *tristesse infinie* si on la voit d'un peu haut... Puis j'ai amplifié tout cela. J'ai vu clairement que le "Pitre" c'était moi, c'était nous... presque *nous tous*... Cet habit *riche et pailleté* c'est la vie qui nous le donne, nous sommes tous des *pitres plus ou moins*, nous portons tous un "habit pailleté" mais si l'on nous surprend comme j'ai surpris le vieux pitre, oh ! alors qui oserait dire qu'il n'est pas pris jusqu'au fond des entrailles par une incommensurable pitié. J'ai le défaut (défaut peut-être... en tous cas c'est pour moi un abîme de souffrances...) *de ne jamais laisser à personne son habit pailleté*, fût-il roi ou empereur. L'homme que j'ai devant moi c'est son âme que je veux voir... et plus il est grand et plus on le glorifie humainement et plus je crains pour son âme²⁰. » Ainsi, les plus affreux grotesques de Rouault, peints au vitriol, le sont « en leurs pauvres faces de crucifiés²¹ ». À l'instar de Bloy, il aurait pu dire : « Ma colère n'est que l'effervescence de ma pitié²². »

Les analogies vont jusqu'au mode de vie (mais non, fort heureusement, jusqu'aux tragédies qui se déversèrent sur Bloy). En effet, Rouault fera preuve tout au long de sa vie d'une intransigeance et d'une franchise en art qui le condamnerent à ses débuts à une atroce misère. « Et toujours, malgré cette opposition sur la question même de son art, il est resté fidèle à Léon Bloy. [...] il a poursuivi son travail au milieu des obstacles sans nombre que suscite la pauvreté²³. » Bien

18. Georges ROUAULT, « Parler peinture », *Sur l'art et sur la vie, op. cit.*, p. 88.

19. Georges ROUAULT, « Cette prétendue laideur », *Sur l'art et sur la vie, op. cit.*, p. 99.

20. Georges ROUAULT, lettre adressée au critique d'art Édouard Schuré en 1909, citée dans Fabrice HERGOTT, *Rouault*, Paris, Albin Michel, 1991, p. 15.

21. Georges ROUAULT, « Cette prétendue laideur », *Sur l'art et sur la vie, op. cit.*, p. 99.

22. Formule de Bloy citée, par exemple, par J. MARITAIN, *Œuvres Complètes*, vol. XVI, p. 316.

23. Jacques & Raïssa MARITAIN, « Les grandes amitiés », *Œuvres Complètes*, vol. XIV, *op. cit.*, p. 764-765.

plus tard, en des temps meilleurs, cette incorruptibilité ne sera pas émoussée. En témoigne l'autodafé de 1948 durant lequel Rouault brûle 315 peintures (à laquelle succéderont 109 autres), estimant ne pas disposer de suffisamment de temps pour les achever. Toute sa vie dira « son horreur de la laideur morale, sa haine de la médiocrité bourgeoise, son véhément besoin de justice, sa pitié des pauvres, enfin sa foi vive et profonde, autant que son besoin d'absolue vérité dans l'art²⁴ ». Le « lyrisme outrageant²⁵ » de sa peinture chasse toutes les saint sulpiceries au nom de la haute idée qu'il se fait des exigences de son art.

Les parallèles peuvent se multiplier encore. Ainsi, Rouault exécuta des albums satiriques « qui sont à leur manière une *Exégèse des lieux communs*, pénétrés par la même ironie formidable²⁶ ». Il sut gré aux Maritain, à qui il les dévoilait, « de ne jamais rire de ces charges gigantesques, et de comprendre de quel fond d'exigence morale, de quelle sensibilité douloureuse, procédaient ces prétendues caricatures²⁷ ». Quant à la représentation des Poulot, issus de *La femme pauvre*, et malgré les vitupérations de Bloy, elle constitue bien la meilleure des illustrations de ce qu'ils sont essentiellement : « deux assassins de petite banlieue²⁸ ». Bref, on ne peut que souscrire à la clairvoyance de Raïssa Maritain écrivant que sa peinture témoigne de son « indignation, vengeresse de toutes les médiocrités, qui brûlait dans son cœur. En cela il ressemble étrangement à Léon Bloy lui-même. Mais Bloy était inconscient de cette ressemblance²⁹ ». Et nul n'a mieux parlé de l'art de Rouault que Jacques Maritain, proche lui aussi de Léon Bloy, qu'ils surnommaient ensemble « le parrain ». Tout est présent dès le début : « À l'époque amère et sombre de ses juges, de ses prostituées, et de ses bourgeoises fières d'elles-mêmes, quand il peignait la monstruosité et la misère du péché, sa compréhension pleine d'amour des pauvres et des abandonnés était visible dans ses clowns et dans toutes les figures du délaissement humain et de la douleur humaine qu'il nous montrait. Déjà il aspirait à la paix

24. Raïssa & Jacques MARITAIN, « Les grandes amitiés », *Œuvres Complètes*, vol. XIV, *op. cit.*, p. 842.

25. Georges Rouault cité par W. GEORGE, *L'univers de Rouault*, Paris, Scrépel, 1971, p. 20.

26. Raïssa & Jacques MARITAIN, « Les grandes amitiés », *Œuvres Complètes*, vol. XIV, *op. cit.*, p. 841.

27. *Ibidem*.

28. Léon BLOY, « L'invendable », *Journal*, vol. I, *op. cit.*, p. 584.

29. Raïssa & Jacques MARITAIN, « Les grandes amitiés », *Œuvres Complètes*, vol. XIV, *op. cit.*, p. 766.

Georges Rouault, le Léon Bloy de la peinture

et à l'harmonie intérieure de cet art religieux dont il est devenu le plus grand maître de notre siècle³⁰. » Mais en quoi précisément l'art de Rouault est-il chrétien ? Et d'ailleurs qu'est-ce que l'art chrétien ?

Maritain nous l'indique : « Ceux qui l'ont suivi à travers les phases de son inlassable effort, n'ont pas été surpris de voir cet art, d'une violence effrénée, si occupé des contours atroces du péché et de la férocité humaine, mais aussi, et de plus en plus, imbu d'une indicible pitié, atteindre à la fin à un sommet de la peinture religieuse et hiératique, où la souffrance et la paix s'expriment ensemble dans une nouvelle harmonie et noblesse de la forme³¹. » Et la souffrance et la paix, et le péché et la grâce, inséparablement. Son chef d'œuvre est sans doute son *Miserere*, d'une tristesse majestueuse³². Certes tragique mais « tout enveloppé d'espérance. Cette coexistence de la détresse et de la paix en font un des chefs d'œuvre de l'art chrétien³³ », « où la lèpre des faubourgs, le morne ennui des usines, et l'absurde violence des guerres et les bagnes, et la misère qui se vend sous la livrée de l'amour, sont tout entiers présents dans le drame qui s'est joué une fois pour l'éternité du prétoire de Pilate au gibet du calvaire, où Christ est en agonie jusqu'à la fin du monde³⁴ ». Il n'est pas étonnant, pour qui rencontre ses poèmes, d'apprendre que les *Pensées* furent toute sa vie son livre de chevet : « Jésus meurt à toute heure / Du bois de santal odorant de la Croix / Embaume l'univers / Mais l'homme ne croit plus qu'à sa misère³⁵. » Ainsi Rouault soutiendra toujours la grandeur de l'homme, même si celle-ci se réduit au savoir de sa misère. Rouault, exemplaire de l'art chrétien dont le sens se dévoile dans cette analogie : « Comme le saint achève en soi l'œuvre de la passion, le poète, lui, achève l'œuvre de la création³⁶. »

Gilles de Beaupté, né en 1974 à Paris, marié, père de trois filles, est docteur en philosophie et enseigne à l'Institut Catholique de Paris.

30. Jacques MARITAIN, *Le Miserere de Georges Rouault*, Paris, Éditions du Cerf, 2004, p. 11.

31. Jacques MARITAIN, *Le Miserere de Georges Rouault*, Paris, Éditions du Cerf, 2004, p. 10.

32. Voir la belle édition en DVD du *Miserere* lequel est accompagné de la *Via crucis* de Franz Litzl : P. Charru et V. Fabre (dir.), *Voici l'homme*, Éd. facultés jésuites de Paris, 2006.

33. R.P.R. Th. Calmel op., Extrait de *La France Catholique*, 11 janvier 1952.

34. Thierry Maulnier, « Préface », *Le miserere, 58 planches gravées par G. Rouault*, Galerie Louis Carré et Cie, Paris, 1952, non paginé.

35. Georges Rouault, « Poèmes », *Sur l'art et sur la vie*, op. cit., p. 130.

36. Jacques Maritain, « Art et scolastique », *Œuvres Complètes*, vol. I, op. cit.

Emmanuel BOHLER

Le répons *Subvenite* – L'espérance baptismale devant la mort

« Un compendium de l'histoire de la liturgie »

Évoquer la question de la liturgie des défunts, c'est embrasser presque l'intégralité de l'histoire de la liturgie. Jusqu'à la réforme liturgique du concile Vatican II, la liturgie des funérailles fixée par Paul V, en 1614, dans le Rituel romain des funérailles, constituait un ensemble complexe et disparate, reflétant des états successifs de la spiritualité chrétienne.

La source la plus ancienne se trouve dans l'*Ordo 49*¹, du VII^e siècle, qui représente l'*Ordo* romain des funérailles. Cette source contient la trace du répons *Subvenite*², qui se conclut par une dernière oraison de la recommandation de l'âme à Dieu.

La place de ce répons est caractéristique de l'évolution future de la prière chrétienne. En effet, selon l'*Ordo 49*, ce répons fait partie des prières de recommandation de l'âme (*commendatio animae*), mais pour les défunts. Il faut le chanter, après que le mourant a remis son âme à Dieu. Or, il faut constater qu'à partir de la réforme carolingienne, les livres liturgiques romano-francs feront apparaître des prières à prononcer avant la mort. Ces prières prendront le même nom de *commendatio animae*, les prières devant être dites après la mort prendront alors le nom d'oraisons *post obitum hominis*. Ce glissement lexical est lourd de conséquences. L'évolution progressive

1. OR 49, Michel ANDRIEU, *Les Ordines romani du Haut Moyen Age*, t. IV. Les Textes (suite : Ordines XXXV-XLIX), Louvain, 1956, p. 523-530.

2. OR 49, n° 3, *ibid.*, p. 529.

que connaîtront les livres liturgiques conduira le Rituel romain de 1614 (chapitre 5 à 8) à proposer une compilation de prières qui ne respectait plus tout à fait cette distinction entre la *commendatio animae* et les oraisons *post obitum hominis*. Il en résulte que le répons *Subvenite* était à chanter ou à réciter, non plus pour *un défunt* comme pour l'antique usage romain, mais pour *un mourant* dans son agonie³. Aimé-Georges Martimort a bien souligné cet aspect dans un commentaire du Rituel romain de 1614, en particulier des prières de l'*ordo commendationis animae*⁴.

Ce même répons figure aussi dans la liturgie des funérailles, au moment où le cercueil arrive à l'église. C'est la première prière faite à l'église, avant la célébration eucharistique (pratique connue à partir du IV^e siècle). Nous verrons en conclusion la place que ce répons occupe aujourd'hui dans le Rituel des funérailles promulgué par Paul VI le 15 août 1969.

Analyse musicale et littéraire du répons

Le *Subvenite* est classé dans la catégorie des «répons prolixes» (*responsoria prolixa*), c'est-à-dire ceux dont la mélodie est ornée. À l'origine cette pièce musicale devait *répondre* à la proclamation d'une lecture biblique.

Le répons est une forme musicale particulière issue de la psalmodie antiphonée⁵ : il s'agit d'un refrain en deux parties (A et B) que l'on entend dans sa totalité, suivi de *versets* entrecoupés de la partie B du refrain. Une doxologie termine la succession des versets, et tout à la fin le refrain est repris dans sa totalité. Les versets sont habituellement des versets bibliques tirés des psaumes, mais il peut s'agir de compositions littéraires. Il s'agit là d'une forme évoluée de l'antique *responsa* qui apparaît nettement chez Ambroise de Milan.

Le *Subvenite* tel qu'il se présente à nous, présente la forme du répons que nous venons d'évoquer, mais sous une forme incomplète. D'abord parce que suivant les versions, il n'y a qu'un ou deux versets. Puis, comme il ne comporte pas de doxologie finale, on ne reprend pas la totalité du refrain à la fin, mais seulement la partie

3. L. GOUGAUD, «Étude sur les *Ordines commendationis animae*», *Ephemerides Liturgicae* 49, 1935, p. 3-27.

4. A.G. MARTIMORT, «L'*ordo commendationis animae*», *La Maison Dieu* 15, 1948, p. 145.

5. J. GÉLINEAU, «Les formes de la psalmodie», *La Maison Dieu* 33, 1953, p. 151-162.

B. Il est enfin incomplet, car un répons doit précisément *répondre* à la lecture d'un texte biblique. Or, il n'y a pas de lectures, ni après la mort, ni dans le rite d'accueil à l'église. Il s'agit là d'un répons qui ne *répond* à rien !

Voici le texte latin dans sa forme actuelle⁶ :

Refrain :

(A) *Subvenite, Sancti Dei, occurrite, Angeli Domini,*

(B1) *Suscipientes animam eius,*

(B2) *Offerentes eam in conspectu Altissimi.*

Verset :

Suscipiat te Christus, qui vocavit te, et in sinum Abrahae Angeli deducant te, puis reprise de B1 et de B2

Verset facultatif :

Requiem aeternam dona ei, Domine : et lux perpetua luceat ei.

Enfin, reprise de B2 uniquement.

En traduction libre :

Refrain :

(A) *Venez à lui saints de Dieu, accourez, anges du Seigneur,*

(B1) *Recevez son âme*

(B2) *Offrez-la devant le Très-Haut.*

Vl. Que le Christ te reçoive, lui qui t'a appelé, et que dans le sein d'Abraham les anges te conduisent (B1 et B2)

Vl. Donne-lui, Seigneur, le repos éternel, et que la lumière perpétuelle l'illumine (B2)

Notre analyse musicale va exclusivement porter sur le refrain.

Le déploiement musical de la partie A respecte les deux énoncés. Une phrase musicale pour *Subvenite, Sancti Dei* (A1) et une autre pour *occurrite, Angeli Domini* (A2). Il y a manifestement une complexité d'écriture, rendant difficile son classement en suivant les catégories modernes d'analyse de la musique modale. L'édition de l'abbaye de Solesmes⁷ classe ce répons dans le 4^e mode, c'est-à-dire *mi* plagal : or nous dépassons largement le cadre du *mi* plagal. Nous prendrons comme base d'analyse, la mise en exergue des cordes récitatives autour desquelles le discours musical s'organise. Une corde récitative est une note récurrente autour de laquelle gravite l'évolution d'une mélodie. Ainsi la phrase musicale pour *Subvenite, Sancti Dei* tourne entre deux cordes récitatives : la note *ré* et la note *fa* (cette

6. Antiphonale, *Subvenite*, Solesmes, La Froidfontaine, France, 1995, p. 1168-1169.

7. Antiphonale, *Subvenite*, Solesmes, La Froidfontaine, France, 1995, p. 1168-1169.

dernière pourrait porter le nom moderne de *dominante*). En revanche, la phrase musicale pour *Occurite, Angeli Domini* est écrite sur deux autres cordes récitatives : la note *mi* et la note dominante *la*. Il y a un effet d'écho musical sur les mots *occurite* et *angeli*, où la voix s'élève vers la note la plus aiguë (si bémol).

Quant à la musique de la partie B, elle est encore plus complexe. Il y a une phrase musicale pour *Suscipientes animam ejus* (B1), une phrase musicale pour *Offerentes eam* et une phrase pour *in conspectu Altissimi* (2 phrases pour B2).

La phrase musicale pour *Suscipientes anima ejus* est curieuse, car il s'agit d'un «*entre deux*» : elle est écrite entre deux cordes récitatives : la note *mi* et la note *fa*, ce qui est difficilement analysable. Elle est en contraste direct avec l'élévation et l'ascension vers l'aigu de la section A2.

La phrase musicale pour *Offerentes eam* est la plus surprenante. Nous avons en effet ici la mélodie la plus grave de la pièce. Elle descend jusqu'au *si bémol*, ce qui est un cas exceptionnel dans l'histoire de la musique ! Elle est construite autour d'une autre corde récitative : le *do*, ce qui est aussi difficilement analysable. Par conséquent, cette expression est mise en valeur, par l'effet de surprise de l'écriture : note la plus grave, et corde récitative en contraste avec les précédentes. Musicalement, l'expression *Offerentes eam* (offrez-la) est incontournable, et à mon sens, elle demeure la plus importante par la manière singulière dont elle sort du cadre musical.

Par contre, la phrase musicale pour *in conspectu Altissimi* retrouve les éléments précédents. Elle est construite autour de la corde récitative *fa*. Puis la musique sous le mot *Altissimi* n'est autre que la même formule empruntée à *Occurite* et surtout *Angeli* de la section A2. Donc une phrase musicale ascensionnelle qui correspond au sens du texte, puisqu'il faut offrir l'âme en présence du Très-Haut. Elle se termine sous les syllabes *tissimi* de la même manière que pour le mot *Domini* de la section A2. La phrase musicale de la section B2 est résolument écrite dans l'esprit musical de la partie A.

Le parcours musical du refrain nous conduit à ces suppositions. La partie A semble manifester cette invocation, cette élévation de la voix pour appeler les anges à venir. C'est vraiment un appel vers le ciel ! Ensuite il y a un «*entre deux*» grâce à la partie B. La section B1 met en évidence l'expression *recevez son âme*. Avec la section B2, le plus grave de la musique met davantage en relief l'expression *offrez-la*. La réception et l'offrande de l'âme semblent s'opérer sur la terre, comme si l'appel des anges avait été entendu. Puis dans la dernière section B2, une fois l'âme reçue, les anges l'offrent au Très-Haut en

l'emportant avec eux dans une ascension musicale, qui est composée dans le même style que l'appel de la partie A. Le parcours musical atteste un appel pour que les anges descendent, qu'ils reçoivent l'âme du défunt et qu'ils l'offrent à Dieu en la remontant avec elle. Il y a une dimension résolument eucharistique, où la musique révèle déjà un *admirable échange*⁸ à ce moment singulier de l'histoire de chacun.

Pourquoi mettre en valeur les expressions *Recevez son âme* et surtout *Offrez-la*? Pourquoi cette distinction entre le verbe *recevoir* et *offrir*? Comment donner un sens à cette différence lexicale?

Analyse comparative avec l'Offertoire de la messe

Le *Subvenite*, dans sa forme littéraire et musicale incomplètes, fait ressortir la partie B de son refrain. Par l'organisation des reprises musicales – le fait d'entendre trois fois cette partie du refrain – nous comprenons alors que l'attitude des anges est clairement désignée : il s'agit d'une posture sacerdotale. Les anges prennent les gestes d'un prêtre, c'est-à-dire celui qui reçoit du peuple l'offrande, pour l'offrir à Dieu. C'est la dépouille du défunt qui devient cette offrande. Les anges ont ici un rôle de médiation sacerdotale et par conséquent, la liturgie pour les défunts est comprise comme une liturgie *sacerdotale*.

Au moment de la réforme carolingienne, où les prières pour les défunts vont connaître l'évolution significative que nous avons rappelée, le rite d'Offertoire de la messe va lui-même évoluer avec l'ajout tardif d'oraisons. C'est donc à partir de la réforme carolingienne qu'il faut comparer le répons *Subvenite* avec les nouvelles prières de l'Offertoire qui donnent un sens particulier aux verbes *recevoir* et *offrir*. Nous allons essayer de montrer que d'un simple répons de *recommandation de l'âme à Dieu*, nous passons peu à peu à une réelle offrande du défunt, quasi sacerdotale.

L'Offertoire antique comporte trois parties : la présentation des offrandes, un chant de procession, une prière sur les offrandes. La réforme carolingienne introduit une prière pour le pain, dont la première trace remonte au *Liber precationum* de Charles le Chauve

8. «Le Christ Jésus s'est fait participant de notre humanité pour nous rendre participants de sa divinité», Saint AUGUSTIN, *Cité de Dieu XXI, 16*.

(875-877). Cette prière *privée* passera dans les prières liturgiques pour le prêtre. Puis une prière pour le vin apparaîtra au XI^e siècle, écrite en symétrie avec la prière pour le pain. Ces deux prières seront conservées au moment de la réforme tridentine, et la promulgation du Missel romain par saint Pie V en 1570.

Dans ces deux prières tardives, le verbe *recevoir* est omniprésent. On le retrouve mentionné dans l'offrande du pain, dans l'offrande du vin, dans la prière à la Trinité que le prêtre adresse sur les offrandes, et dans la conclusion de cette prière faite par l'assemblée ! Quant au verbe *offrir*, il se retrouve uniquement pour l'offrande du vin, et dans la prière sur les offrandes.

On voit bien qu'il y a une distinction dans les offrandes respectives du pain et du vin. On demande à Dieu qu'il *reçoive* le pain, par contre on lui *offre* le vin. Cette distinction entre *recevoir* et *offrir* fait écho au Canon Romain (dont la forme définitive est attestée au V^e siècle), où après la consécration on rend sensible la finalité du pain et du vin. Le pain est nommé comme *le pain sacré de la Vie éternelle*. Quant au vin, il est nommé *le calice du salut éternel*. L'un manifeste l'espérance de la Résurrection, l'autre l'espérance de la Rédemption. Bien que ces prières tardives concernant le pain et le vin puissent parfois donner lieu à des erreurs sur la notion de sacrifice, elles peuvent néanmoins être considérées comme un déploiement narratif des termes pour désigner les espèces eucharistiques du *Canon Romain* qui leur est antérieur.

Il est donc pertinent de remarquer que la narration de la partie B du refrain du *Subvenite* est en harmonie avec la progression lexicale de l'Offertoire, et prend un relief particulier lorsqu'il est chanté au cours de la messe des funérailles. Car si la prière du *Subvenite* demande à ce que les anges puissent *recevoir* l'âme du défunt, c'est pour que se manifeste la même espérance que pour le pain eucharistique, c'est-à-dire celle de la Résurrection. Si la prière du *Subvenite* demande ensuite que les anges aillent *offrir* l'âme du défunt à Dieu, c'est pour manifester la même espérance que pour le vin eucharistique, celle de la Rédemption. C'est à la lumière de la foi eucharistique que la narration du «*Subvenite*» permet à la communauté chrétienne de chanter la foi de l'Église. Le répons placé au début de la messe des funérailles va devenir un acte d'offrande de la communauté, qui manifeste son sacerdoce baptismal.

Il traduit en acte et en chant, tout ce que contient l'enseignement de Paul aux Éphésiens sur la mystique christique de l'offrande de soi, même dans le moment le plus ultime de l'existence. Ce répons traduit également toute la spiritualité et le lien intrinsèque entre l'eucharistie

et la liturgie pour les défunts, traditionnellement propres à l'ancienne Église de Rome.

Les prières tardives du rite d'Offertoire, apparues dans l'élan de la réforme carolingienne, étant un déploiement des expressions terminologiques du *Canon Romain* concernant le pain et le vin, nous proposerons ici une analyse comparative entre le texte du répons et certaines parties du *Canon romain*.

Analyse comparative avec le *Canon romain*

À travers la dépouille des défunts, la foi de la communauté chrétienne appelle les anges afin qu'ils viennent recevoir et offrir l'âme à Dieu : elle demande également à Dieu de jeter un regard sur cette âme. Il n'y a qu'une seule péricope dans les Évangiles qui parle explicitement d'« être placé sous la vue du Très Haut ». Il s'agit de l'enseignement de l'Évangile selon saint Matthieu concernant le vrai culte (*Matthieu 6,1-18*) : la pratique de l'aumône, de la prière et du jeûne dans le secret et l'humilité. Être *sous le regard de Dieu*, c'est consentir à pratiquer ces trois vertus évangéliques. Or une partie du canon de la messe pourrait nous aider à mieux saisir la synthèse narrative de la partie B du refrain : le Canon romain contient une partie intéressante sur ce regard de Dieu invoqué, qui se trouve juste après la consécration :

«...Sur ces offrandes, daignez jeter un regard favorable et bienveillant ; acceptez-les comme vous avez bien voulu accepter les présents de votre serviteur Abel le juste, le sacrifice d'Abraham, le père de notre race, et celui de Melchisedech, votre souverain prêtre, offrande sainte, sacrifice sans tache.

Nous vous en supplions, Dieu Tout-Puissant, faites porter ces offrandes par les mains de votre saint ange, là-haut, sur votre autel, en présence de votre divine majesté. Et quand nous recevrons, en communiant ici à l'autel, le Corps et le Sang infiniment saints de votre Fils, puissions-nous tous être comblés des grâces et des bénédictions du ciel. Par le Christ notre Seigneur. Amen... »

Nous avons dans ces deux paragraphes d'une part toute une synthèse biblique assez impressionnante pour comprendre le sens de l'offrande et du sacrifice, et en même temps, la trame narrative pour justifier le lien avec la demande du *Subvenite* contenue dans la partie B du refrain. Si dans le mémorial du sacrifice eucharistique le regard de Dieu est incontournable, alors le répons du *Subvenite* demandant

explicitement le *regard du Très-Haut*, place la prière pour les défunts dans cette perspective d'offrande, de sacrifice en lien avec l'unique Sacrifice du Christ. La prière du *Subvenite* manifeste et présuppose que nous sommes en train de Lui offrir, de Lui donner le défunt.

Il est alors certain que le chant du *Subvenite* dès la mort du défunt est une prière d'offrande à connotation eucharistique. De même la procession du défunt, entrant dans l'église avec le chant du *Subvenite* est déjà une offrande, un don de la communauté à Dieu. Mais en même temps nous demandons que dans la dépouille du défunt, Dieu voie et reconnaisse son propre Fils en train de s'offrir à Lui, dans un *sacerdoce éternel* comme dans l'Épître aux Hébreux.

Quant au deuxième paragraphe du Canon romain, il nous permet de saisir la pluralité de sens de la métaphore du rôle de l'ange. En effet, le canon nous décrit cette ascension ; si nous suivons la progression narrative : une offrande terrestre (pain et vin) est déposée sur l'autel terrestre, puis un ange vient prendre cette offrande terrestre pour *la faire monter* auprès de Dieu sur son autel céleste pour que ce dernier la reçoive, la rendant ainsi participante de la liturgie du Ciel. Et en échange, un don du ciel nous parvient, descendant sur l'autel terrestre. C'est ce don posé sur l'autel terrestre que nous recevons : le Corps et le Sang du Christ ressuscité. La narration, tout aussi surprenante qu'elle soit, respecte toutes les caractéristiques bibliques de l'ange, à savoir, l'envoyé de Dieu et celui qui monte et qui descend joignant dans ce va-et-vient, le ciel et la terre. Ici l'ange est celui qui va d'abord descendre comme un envoyé de Dieu pour chercher les offrandes déposées par le peuple sur l'autel terrestre, et les apporter, les faire monter au ciel. Cette description correspond aux différents récits de la Genèse avec le sacrifice d'Abel, celui d'Abraham, et bien sûr de Melchisédech, qui ont été nommés au paragraphe précédent. Le mystère eucharistique ainsi décrit est compris comme l'accomplissement des figures de l'Ancien Testament. C'est également un mystère d'alliance entre le ciel et la terre, un mystère de participation à la liturgie céleste, un mystère d'échange et de transformation.

C'est pourquoi le répons du *Subvenite* invoquant la venue des anges, puis demandant à ce qu'ils reçoivent l'âme et l'offrent à Dieu, est en parfaite synchronie avec ce récit et ce déploiement narratif du Canon romain. Le répons du *Subvenite* place résolument la prière pour les défunts dans une perspective sacerdotale, pour que s'accomplissent en eux les grâces du mystère eucharistique.

Conclusion

Le répons *Subvenite* est un des plus beaux héritages de la liturgie romaine antique. Il porte le témoignage d'une prière chrétienne pour le défunt, en lien étroit avec la compréhension du mystère eucharistique. Il porte aussi en germe une survalorisation sacerdotale, à cause de la mise en exergue du verbe *offrir*.

À travers les siècles, cette déviance s'est concrétisée. Depuis 1969, ce répons fait partie des propositions de chant pour la prière du Dernier Adieu, à la fin de la messe des funérailles. C'est la première fois dans son histoire que ce répons possède cette place. Il conserve ainsi son lien étroit avec l'eucharistie, mais étant placé à la fin de la messe, on corrige son accentuation sacerdotale pour retrouver l'idée originelle d'une *prière de recommandation* au moment où l'on va se séparer du corps du défunt.

Emmanuel Bohler, prêtre du diocèse de Metz, ordonné le 25 juin 2006, titulaire d'une licence en musicologie (2002) et d'un master en théologie et spiritualité (2006) est membre de la Commission diocésaine de musique liturgique de Metz. Il partage son temps entre une responsabilité paroissiale et diverses responsabilités de formateur, chroniqueur et collaborateur de revues. Publications : « Elisabeth de la Trinité et les Pères de l'Église », Actes du colloque *La Trinité chez les Pères*, 18-19 novembre 2009. Université Paul-Verlaine de Metz. « Le concert spirituel », *Célébrer*, n° 390, novembre 2011. « Commentaire continu des Évangiles du dimanche », *Célébrer*, n° 396, mars 2013, et n° 397, mai 2013.

Peter HENRICI

Le Concile et les prêtres – Y a-t-il un malentendu ?

L'une des conséquences les plus visibles et les plus durables du concile Vatican II en Occident semble être le recul des vocations sacerdotales, qui, dans la durée, conduit à un sérieux manque de prêtres. Sans doute, plusieurs facteurs ont contribué à ce recul, sociologiques, culturels : sociologie religieuse, mutation de la famille et des structures d'éducation, effets de la révolution de 1968 et de causes similaires... Il reste que la coïncidence de ce recul avec la période postconciliaire soulève une question : dans quelle mesure le Concile est-il responsable de ce recul des vocations ? Vers la fin du Concile, une plaisanterie amère circulait : « Qu'est-ce qu'un prêtre ? – Un prêtre est un ancien diacre, qui n'est pas devenu évêque sans avoir pour autant la dignité d'un laïc. » L'amertume de ce bon mot reflète bien la déception de beaucoup de prêtres d'avoir pour ainsi dire été oubliés par le Concile. Le Concile a réintroduit dans l'Église latine le diaconat permanent ; les évêques ont beaucoup parlé d'eux-mêmes, de leur mission et du collège épiscopal ; le rôle des laïcs comme membres actifs et sacerdotaux du Peuple de Dieu a été souligné à maintes reprises, mais le Concile a paru garder le silence sur les prêtres. À la fin du Concile, les prêtres pouvaient ainsi se sentir tenus pour *quantité négligeable*¹.

1. En français dans le texte.

I

Que le Concile ait gardé le silence sur les prêtres n'est pas tout à fait exact. Qui a lu précisément le texte conciliaire (mais qui l'a déjà fait?) pouvait déjà trouver, tant dans la Constitution sur l'Église *Lumen Gentium* (n. 28) que dans le Décret sur la mission pastorale des Évêques *Christus Dominus* (n. 28-32), deux exposés assez détaillés sur la mission des prêtres. Ils furent cependant à peine perçus du grand public, car ils n'apportaient rien de sensationnel ou de nouveau. Ils n'offraient pas davantage aux prêtres de grande motivation, car leur sacerdoce y était essentiellement défini de manière négative, par exclusion de la fonction épiscopale et du sacerdoce universel des fidèles. Ce n'était guère plus motivant de se retrouver «coopérateurs attentionnés de l'Ordre épiscopal, son aide et son instrument» (*Lumen Gentium* 28). Le service même des prêtres était décrit dans ces textes d'une manière certes sympathique, mais extrêmement traditionnelle, dont on ne pouvait tirer aucune impulsion nouvelle.

Les choses se présentent mieux dans le décret, relativement bref, sur la formation des prêtres, *Optatam totius*, qui fut publié lors de la dernière session, en même temps que le décret *Christus Dominus* sur la charge pastorale des Évêques et la Déclaration *Nostra Aetate* sur les relations de l'Église avec les religions non chrétiennes. Pour le grand public, ce décret passa assez inaperçu à côté de la Déclaration. Il fut néanmoins lu et discuté de façon assez sérieuse dans les institutions concernées, séminaires et autres lieux d'étude de la théologie. Dans quelle mesure ce que le Concile avait envisagé dans ce décret fut réellement mis en pratique, cela est une autre affaire.

Cependant, il y eut davantage, qui passa largement inaperçu du grand public et malheureusement aussi des prêtres. Plusieurs commissions préconciliaires avaient travaillé sur le projet d'un décret (et même, à l'origine, de trois décrets) sur les prêtres et pour eux. Ce *De presbyteris* fut l'un des textes les plus travaillés du Concile, voire l'un des plus retravaillés, avec la suppression de dix ou douze phrases importantes et une réélaboration si détaillée qu'il devint le deuxième plus long décret du Concile. Au cours de ses rédactions successives, des évêques ou des groupes d'évêques déposèrent initialement 295, puis successivement 464, 53 et enfin 466 amendements (*modi*). Au scrutin final des 12 au 13 novembre 1965, il restait encore 5 671 demandes d'amendements devant être traitées avant la promulgation du Décret *Presbyterorum Ordinis* le 7 décembre 1965. Cela seul montre bien que le thème ne laissait

————— *Le Concile et les prêtres – Y a-t-il un malentendu ?*

nullement les évêques indifférents, mais aussi que sa formulation se révélait bien difficile.

La dénomination des prêtres elle-même fut sujette à des fluctuations : on parla d'abord de « clercs » par opposition aux laïcs, puis de « ministres du sacrifice » (*sacerdotes*) – ce qui accentuait l'unité des prêtres et des évêques et leur rapport à l'Eucharistie – et enfin on parla des « anciens » (*presbyteri*, prêtres) en considération de leur fonction de présidence dans les assemblées. L'intention du document a également évolué : il s'agissait d'abord d'un document purement disciplinaire, traitant des devoirs des prêtres. Puis les évêques méditèrent sur leur charge pastorale et voulurent apporter un concours à la vie spirituelle des prêtres, sans parvenir pour autant à élaborer une spiritualité sacerdotale crédible. Enfin, un nombre non négligeable d'évêques auraient souhaité que soient présentés les fondements théologiques du sacerdoce, ce qui a d'abord été refusé au motif du renvoi à *Lumen Gentium* et qui a ensuite pris forme comme premier chapitre du Décret définitif (§ 2 et 3), sans pour autant mettre en lumière aucun point nouveau ni convaincant.

II

La promulgation du décret sur les prêtres fut assez malheureuse. Adopté à la quasi-unanimité, le décret fut promulgué lors de la dernière session du Concile, le 7 décembre 1965, en même temps que trois autres textes : la Constitution pastorale sur l'Église dans le monde de ce temps (*Gaudium et spes*), le décret sur l'activité missionnaire de l'Église (*Ad gentes*) et la déclaration sur la liberté religieuse (*Dignitatis humanae*). Ces trois textes, chacun à leur manière, pouvaient prétendre à un plus grand intérêt du public que le décret sur le ministère et la vie des prêtres. Celui-ci, n'étant jamais véritablement lu, disparut tout simplement dans les éditions des textes du Concile. En outre, même si, aujourd'hui, un prêtre lit réellement ce texte, le ton de rappel à l'ordre qui caractérise ce décret, avec les exigences toujours nouvelles qui lui incombent et la constante référence à la subordination aux évêques vont probablement l'irriter plutôt que l'édifier. De fait, le décret est de peu d'aide pour la pastorale dans une situation de plus en plus difficile, laquelle n'est guère mentionnée qu'en passant, dans une demi-phrase. Il ne peut pas davantage contribuer à former l'identité des prêtres à une nouvelle époque. Le décret n'est clairement pas assez mûri, malgré ou peut-être à cause des nombreux remaniements dont il fut l'objet et en raison aussi de l'urgence qui présida à son achèvement.

III

Néanmoins, ce décret pourrait donner quelque impulsion à un renouveau de l'image du prêtre et à une théologie et une spiritualité du sacerdoce. Son titre, « le ministère et la vie des prêtres », veut montrer que le sacerdoce et la spiritualité des prêtres doivent être compris à partir de leurs tâches dans l'Église, soit une définition fonctionnaliste du sacerdoce, tout à fait dans le sens de la pensée moderne. Cela suppose cependant de concevoir correctement les tâches des prêtres. Or, sur ce sujet, la période postconciliaire a mené à une dérive malheureuse : en effet, la coopération des laïcs voulue par le Concile et l'animation de la vie paroissiale ont surchargé les prêtres de réunions et de tâches d'organisation au lieu de les soulager. De fait, il faudrait ici déléguer de nombreuses tâches aux diacres et aux laïcs, afin de libérer les prêtres pour leur ministère proprement sacerdotal.

En quoi consiste ce ministère proprement sacerdotal, cela est développé dans le décret d'une manière relativement ouverte et selon une perspective inattendue. Ce n'est pas la célébration de l'eucharistie et des autres sacrements qui est mise en avant, mais l'annonce de l'Évangile et « l'éducation des hommes jusqu'à leur faire atteindre leur maturité chrétienne » (PO 6). Le texte dit encore que les prêtres « sont spécialement responsables de ceux qui ont abandonné la pratique des sacrements, voire même la foi », sans oublier « les frères qui ne partagent pas avec nous la pleine communion de l'Église » et « tous ceux qui ne reconnaissent pas le Christ comme leur Sauveur » (PO 9).

Cette description du ministère sacerdotal invite le regard à s'ouvrir aux documents conciliaires plus importants, notamment la Constitution sur la liturgie (*Sacrosanctum Concilium*), la Constitution sur la Révélation divine (*Dei Verbum*) et la Constitution pastorale *Gaudium et Spes* avec son anthropologie christocentrique qui, pour cette raison, embrasse tous les hommes et chacun d'entre eux, mais aussi le décret sur l'œcuménisme (*Unitatis Redintegratio*) et la déclaration sur les religions non chrétiennes (*Nostra Aetate*). Si l'on se demande ce que le Concile a à dire aux prêtres, l'on devrait avant tout lire et méditer à nouveaux frais ces documents, en adoptant un point de vue sacerdotal.

Dans la Constitution sur la liturgie, les prêtres ou les pasteurs sont bien entendu sans cesse nommés et leurs tâches décrites. De la sorte, la plus grande partie de ce que le Concile dit de la liturgie concerne au premier chef les prêtres. Ainsi la liturgie, « sommet

————— *Le Concile et les prêtres – Y a-t-il un malentendu ?*

auquel tend l'action de l'Église et en même temps la source d'où découle toute sa vertu» (SC 10), le mystère pascal de la mort et de la résurrection du Christ autour duquel «gravite toute la vie liturgique» (SC 6), mais aussi «le goût savoureux et vivant de la Sainte Écriture dont témoigne la vénérable tradition des rites aussi bien orientaux qu'occidentaux» (SC 24). Il en résulte la droite disposition au «ministère de la prédication», laquelle «[doit puiser] en premier lieu à la source de la Sainte Écriture et de la liturgie, puisqu'elle est l'annonce des merveilles de Dieu dans l'histoire du salut qui est le mystère du Christ, lequel est toujours là présent et actif parmi nous, surtout dans les célébrations liturgiques» (SC 35).

Cela est encore plus développé et approfondi dans la Constitution sur la Révélation divine. Les prêtres et pasteurs n'y sont certes nommés que deux fois, vers la fin du texte (DV 25), mais le document leur a aussi par deux fois conféré le titre d'honneur de «ministres de la parole» (DV 23 et 24), que les pasteurs réformés s'étaient jusque-là appropriés. En outre, tout ce que le Concile dit avec concision et force sur l'Écriture Sainte dans la vie de l'Église s'applique en premier lieu, à n'en pas douter, aux prêtres : «L'Église a toujours vénéré les divines Écritures, comme elle l'a toujours fait aussi pour le Corps même du Seigneur, elle qui ne cesse pas, surtout dans la sainte liturgie, de prendre le pain de vie sur la table de la parole de Dieu et sur celle du Corps du Christ, pour l'offrir aux fidèles» (DV 21).

Ces brefs renvois et extraits peuvent montrer qu'à partir des grands textes du Concile, l'on peut lire une compréhension approfondie du ministère sacerdotal et de là, fonder une spiritualité proprement sacerdotale. L'on pourrait résumer cette spiritualité par cette expression maintes fois citée de Karl Rahner : «Le prêtre de l'avenir sera un mystique ou il ne sera pas».

Le décret sur les prêtres permet une autre impulsion, qu'il faudrait également méditer et mieux formuler, à propos de la communauté, de la *communio* des prêtres entre eux et avec leur évêque. Le décret recommande une vie communautaire des prêtres (PO 8) et le partage, voire la mise en commun, des revenus (PO 8 et 21). À plusieurs reprises, quoique de façon quelque peu timide, il indique qu'à l'instar du collège épiscopal, les prêtres d'un diocèse forment le presbyterium (PO 7, 8, 19, 20), qui trouve dans le conseil presbytéral (que le décret sur la charge pastorale ne connaissait pas encore) son expression et sa voix vis-à-vis de l'évêque et avec lui (PO 79). Cependant, tout comme la collégialité des évêques (et avec elle, la structure synodale de l'Église) se trouve certes dans les textes conciliaires mais n'a jusqu'à ce jour été mise en pratique que de

manière imparfaite dans la vie quotidienne de l'Église, de même, le rôle du presbyterium et du conseil presbytéral doit être plus précisément défini et amélioré dans la pratique. Ici, le Concile a émis des souhaits, qui sont encore à réaliser.

Les développements sur le célibat sacerdotal (PO 16) sont étonnamment ouverts et dignes de réflexion, probablement sous l'influence des Églises catholiques orientales. Bien que le pape Paul VI eût prié les évêques de n'évoquer ce thème qu'en lui écrivant personnellement et sans s'exprimer publiquement dans l'aula conciliaire, car celui-ci « exige une grande habileté et est d'une très grande importance », néanmoins, les formulations du document final sont plus ouvertes que celles des textes magistériels ultérieurs. Même les déclarations, déjà faites dans le synode du diocèse de Rome, au sujet d'une possible défaillance des prêtres sont dignes d'attention :

Enfin, cette communion dans le sacerdoce doit amener les prêtres à se sentir spécialement responsables de ceux d'entre eux qui ont des difficultés ; ils sauront, au bon moment, leur apporter leur soutien et, s'il y a lieu, leur faire des remarques discrètes. Avec ceux qui ont eu des difficultés, ils feront toujours preuve d'amour fraternel et de générosité : ils prieront Dieu pour eux avec insistance et veilleront sans cesse à être vraiment à leur égard des frères et des amis (PO 8).

Ainsi, l'impression que les Pères conciliaires se seraient peu souciés de leurs prêtres est au moins abusive. Au sujet du sacerdoce, les textes conciliaires sont loin d'être épuisés et c'est à bon droit que l'on y trouverait beaucoup de choses. Leur découverte et leur réalisation pourraient se révéler utiles dans l'actuelle crise du sacerdoce. Cela exigerait d'être prêt à approfondir les réflexions esquissées ici, de les penser jusqu'au bout et de les mettre en pratique. Le sacerdoce ne devrait plus être défini simplement « d'en haut », à partir de la charge épiscopale, mais pas davantage en l'opposant simplement au sacerdoce commun de tous les fidèles. Bien plus, il faudrait insister sur le fait que la réalisation du sacerdoce demeure également chez les évêques, lesquels ont certes été prêtres pendant des années et qui, même évêques, restent avant tout prêtres et continuent d'exercer le ministère sacerdotal. Il faudrait voir dans le sacerdoce une grâce ministérielle particulière, offerte à l'Église, un charisme, par lequel le prêtre est « pris d'entre les hommes et établi pour les hommes au service de Dieu » (*Hébreux 5,1*), ce à quoi l'épître aux Hébreux ajoute : « On ne s'attribue pas à soi-même cet honneur, on le reçoit par appel de Dieu, comme ce fut le cas pour Aaron » (*Hébreux 5,4*).

————— *Le Concile et les prêtres – Y a-t-il un malentendu ?*

De même, la collégialité des prêtres entre eux et avec leur évêque devrait être renforcée dans la conscience d'un seul et même sacerdoce des évêques et des prêtres et elle devrait être plus formellement mise en pratique. Dans la mesure où cela exigerait de nouvelles instructions concernant toute l'Église et des adaptations au niveau du droit canonique, cela ne nécessiterait pas la convocation d'un nouveau Concile : l'autorité d'un synode des évêques associée à l'écriture d'un texte post-synodal de la part du pape pourrait largement suffire. C'est d'une manière analogue, mais avec des conséquences moins profondes, que ce rôle a déjà été joué par le texte post-synodal du pape Jean-Paul II *Pastores dabo vobis* (1992) sur la formation des prêtres dans les conditions actuelles. Celui-ci commence par évoquer le fait que quatre synodes des évêques se sont déjà occupés de la question des prêtres (en 1967, 1971, 1974 et en 1990), avant de dessiner, aux chapitres II et III (n. 11-33), une image christocentrique du prêtre plus actuelle, plus aisée à mettre en pratique que celle du document conciliaire. Ceci montre d'un côté que certains documents conciliaires peuvent être améliorés. Mais d'un autre côté, même ce document n'a été pris en considération presque que dans les instances chargées de la formation des prêtres. Le constat fait au début de cet article d'un apparent oubli des prêtres de la part du Concile revient en réalité à un large oubli du Concile de la part de nombreux prêtres. Se révèle aussi ici l'abîme qui sépare l'événement du Concile, les textes du Concile et la réception des textes du Concile (laquelle ne se fait souvent que par des intermédiaires).

(Traduit de l'allemand par Philippe Saudraix.
Titre original : « Hat das Konzil die Priester, haben die Priester
das Konzil vergessen ? »)

Peter Henrici, SJ, né en 1928, professeur honoraire à l'université pontificale grégorienne, fut évêque auxiliaire de Coire (Zürich) de 1993 à 2007. Il a assuré la coordination internationale des revues *Communio* de 1988 à 2012. Dernière publication : *Philosophie aus Glaubenserfahrung : Studien zum Frühwerk Maurice Blondels*, Freiburg i. Br., K. Alber, 2012.

Jean-Robert ARMOGATHE

Prédication et Écriture sainte chez Robert Bellarmin

L'Écriture sainte a joué un rôle capital dans la vie de saint Robert Bellarmin (1542-1621), appelé à faire usage du travail critique des humanistes dans les controverses contre les Réformateurs protestants (entre 1586 et 1593). Mais il convient de rappeler qu'il fut aussi un grand prédicateur, surtout pendant son court épiscopat à Capoue (1601-1605). Déjà fort avancé en âge, il rédigea (après 1613) quelques pages de conseils pour les prédicateurs. Remises dans leur contexte historique, ces remarques nous ont semblé d'actualité pour l'exercice contemporain dans l'art si difficile de la prédication¹.

Le jeune Bellarmin fut parmi ceux qui s'inquiétèrent du sens à reconnaître à l'adjectif authentique dans le décret tridentin et donc du degré d'autorité qu'il convenait d'attribuer à la Vulgate. Dans une lettre au savant cardinal Sirllet, le 1^{er} avril 1575, le jeune professeur jésuite pose la question, soulignant la diversité des avis qu'il constate sur un point d'une telle importance :

« Les uns soutiennent qu'en vertu de l'approbation conciliaire, il n'est plus du tout permis d'affirmer l'existence, dans l'édition latine Vulgate, d'une sentence fautive ou qui ne rendrait pas la pensée de l'écrivain primitif; ils vont même jusqu'à sacrifier l'autorité des manuscrits hébreux et grecs, plutôt que d'attribuer une faute

1. Les sermons de Bellarmin ont été publiés par S. Tromp (*Opera Oratoria Postuma*, Rome, 11 volumes, 1942-1969, désormais OOP).

Prédication et Écriture sainte chez Robert Bellarmin

à l'ancien interprète ; enfin ils enseignent que dans cette édition Vulgate, nous n'avons pas moins le vrai et légitime sens de l'Écriture que nous ne l'aurions dans le texte autographe des premiers écrivains. Les autres prétendent, au contraire, que le Concile n'a rien décrété de semblable, mais seulement qu'on doit retenir dans l'Église cette vieille édition Vulgate comme la meilleure de toutes, et qu'il n'est permis à personne d'en prendre une autre comme thème d'exposition dans les écoles ou de prédication dans les offices sacrés publics ; que de plus cette édition ne contient rien de contraire à la pureté de la foi et à l'honnêteté des mœurs. On ne peut nier, toutefois, que l'interprète latin, auteur de cette édition, n'ait eu ses moments d'absence comme les autres hommes, et ne se soit plusieurs fois mépris sur le vrai sens de l'Écriture². »

Commençant son enseignement à Louvain, sur la *Première partie de la Somme théologique* de Thomas d'Aquin, en octobre 1570, à 28 ans, Bellarmin s'arrête au 8^e art. de la *Quaestio Ia* : la théologie est-elle une *scientia argumentativa* ? Il entreprend, avec le docteur angélique, d'en énumérer les sources (Écritures, tradition, conciles, décrets pontificaux, docteurs et raison naturelle), mais il s'arrête précisément sur les Écritures (une Bible de Nuremberg, 1529, avec des notes manuscrites de Bellarmin, a disparu dans l'incendie de la Bibliothèque universitaire de Louvain en 1914). À son arrivée à Rome, en 1576, le général Cl. Aquaviva le chargea d'établir, en dix ans, un commentaire complet de l'Écriture : mais Bellarmin est alors nommé au Collège romain, à la chaire de controverse (il publiera ses *Controversiae* en trois épais volumes, 1586, 1588 et 1593). C'est le P. Cornelius a Lapide (Cornelissen van den Steen, 1567-1637) qui sera chargé du cours d'Écriture (une tâche immense, qu'il achèvera, à la réserve de *Job*, qui sera commenté par le P. Balthasar Cordier [1592-1650], et des *Psaumes*, dont Bellarmin publia le commentaire en 1611).

Le 17 janvier 1576, la Congrégation du Concile émettait par décret l'obligation de respecter le texte de la Vulgate, en interdisant d'y changer une période, une clausule, un membre de phrase, un mot, un syllabe, un iota. Cette interdiction n'empêcha pas le pape Grégoire XIII d'entreprendre une révision de la Vulgate, ni Bellarmin de rédiger à cette occasion une dissertation sur le sens du

2. X.-M. Le Bachelet, *Bellarmin et la Bible sixto-clémentine*, Paris, 1911, document 1, p. 103-106 (ou, du même auteur, *Bellarmin avant son cardinalat, 1542-1598. Correspondance et documents*, Paris, 1911, p. 90, lettre publiée pour la première fois dans Batiffol, *La Vaticane de Paul IV à Paul V*, 1890, p. 29 sv.).

mot *authentique* (vers 1586-1591). Il constate d'abord que le Concile préfère la Vulgate aux autres traductions latines, sans se prononcer sur les originaux hébreux ou grecs. Il souligne ensuite le caractère hétérogène de la Vulgate, qui ne provient qu'en partie seulement de la traduction par Jérôme – que dire des antiques versions précédentes, dont certaines sont même conservées dans l'Office ou le Bréviaire et dont d'autres ont été reprises dans ce corpus latin qui constitue la Vulgate? Bellarmin montre les absurdités qui résulteraient d'une interprétation rigide du décret tridentin. Recteur du Collège romain, Provincial de Naples, consultant du Saint-Office, Bellarmin n'eut guère de loisir pour se replonger dans l'exégèse avant d'être nommé cardinal et archevêque de Capoue. Cependant l'activité homilétique qu'il déploya dans son diocèse le montre très attentif aux textes sacrés : les sermons de Capoue constituent un commentaire multiple, un peu littéral et surtout moral, des lectures de la liturgie.

À plusieurs reprises, Bellarmin insiste sur les devoirs de l'évêque et des prêtres : commentant à plusieurs reprises le verset de Luc 10,16 (« celui qui vous écoute, m'écoute »), il insiste sur l'actualité de la prédication (OOP V 265 : Jésus prêchait dans les synagogues, mais maintenant ce sont les prédicateurs qui ont pris le relais), et trace (après 1613) en quelques pages les grandes lignes d'une *Ratio formandae concionis*, le texte que nous publions ci-après. Enseigner et émouvoir : l'homilétique jésuite s'oppose au *sermo modernus* développé par les ordres mendiants (à la logique ramifiée et au style symbolique : le dominicain Savonarole en est un des meilleurs exemples). Le sermon jésuite est structuré par la redécouverte de la rhétorique cicéronienne comme *ars magna* (la théologie conservant cependant un rôle subalterne capital). Bellarmin évolue considérablement dans son usage de l'Écriture : plus littéral au début, puis essentiellement moral dans les sermons de Capoue, il se tourne vers le sens dogmatique à la fin de sa vie.

Nous avons étudié le traitement bellarminien de quelques versets (et leur contextualisation) : à côté d'interprétations moralisantes courantes, Bellarmin risque une double originalité, dans le champ de la controverse religieuse d'une part, dans l'enseignement doctrinal d'autre part. Ainsi le verset du Psaume 142,6 : « mon âme est en votre présence comme une terre sans eau », est habituellement interprété comme un appel à irriguer l'âme par la prière (par ex., OOP VI 103), mais Bellarmin y trouve la nécessité de la grâce divine (OOP IX 308). De même il ne va pas s'attarder sur le sens ascétique du verset de Philippiens 2,7-8 (« Il s'est dépouillé lui-même... ») : sa réflexion est profondément christologique, insistant sur l'aspect actif

du dépouillement et de l'obéissance. Même quand il rejoint, dans les homélies de Capoue, la tradition moralisante, il reste un théologien dogmatique, sa moralisation est une christologie – à l'imitation du Christ comme modèle des vertus.

Les différents sermons sur Jean-Baptiste illustrent parfaitement ce point de vue : le Baptiste est une grande figure de prophète, mais il est surtout pour Bellarmin un prédicateur – et un prédicateur de l'Évangile. Sa grandeur n'est pas d'être le dernier des prophètes, mais d'avoir été le premier des chrétiens (ce thème revient dans plusieurs sermons de l'Avent, par ex. OOP V 56-57, voir aussi l'addition au volume IX dans OOP X 159). On peut aussi relever les développements sur la vision, à propos de Job 31, 1 (« j'ai fait un pacte avec mes yeux... ») : Bellarmin souligne le lien entre désir, imagination et vision (« si David n'avait pas vu Bethsabée, il ne l'aurait pas désirée... », OOP IV 85) et explique la différence entre voir (activité passive) et *regarder* (activité volontaire) : par conséquent, celui qui garde son regard ne pensera pas le mal (OOP IX 460).

Bellarmin a commenté à six reprises un verset difficile du 1^{er} Livre des Rois 15, 22 : « c'est l'obéissance que je veux, et non les sacrifices », fait dire Dieu à Saül par la bouche de Samuel. Bellarmin commence par insister sur l'obéissance, détournant le sens littéral (il s'agit d'obéir à Dieu) pour un sens moral : il faut obéir à ses supérieurs. Mais au fil des années, cette interprétation morale faiblit : « celui qui aime », écrit-il en 1602, « sert en obéissant aux préceptes » (OOP V, 326), précisant encore en 1604 : « il faut autant aimer obéir que le vouloir » (OOP VI, 89). La volonté de Dieu, dit-il encore, doit être aimée, et si l'obéissance doit ce qui doit être fait, la charité doit faire ce qu'il convient de faire » (OOP VI, 250 et IX, 345), la figure exemplaire de l'obéissance aimante étant la Vierge Marie (OOP IX, 484).

L'usage de l'Écriture chez Bellarmin évolue donc vers un détachement progressif du sens littéral : un bon exemple est l'exégèse oratoire du Psaume 81 : « j'ai dit, vous êtes des dieux », où Bellarmin va progressivement tirer d'abord le sens littéral (les princes), puis un premier sens moral (les juges) et enfin le sens universalisant : tout homme juste (OOP IV 223 et VI 126). Cette évolution aboutit à l'*Explanatio triplex literalis, moralis, dogmatica* (inachevée) des Épîtres de Paul entreprise en 1612-1613. C'est un immense projet inachevé : Bellarmin a rédigé la préface générale et les trois commentaires du premier chapitre de l'Épître aux Romains, ainsi que les explications littérale et morale du chapitre 2. L'ensemble occupe déjà une centaine de pages – et les Épîtres comprennent une centaine de

chapitres! Bellarmin précise que si l'explication littérale et l'explication morale sont pour tous, l'explication dogmatique est réservée aux débats de controverses entre théologiens : parmi les exégètes protestantes, il a retenu celle de Jean Calvin.

Dans la dédicace de l'opuscule *De aeterna foelicitate sanctorum* (fin de l'année 1615), il écrit au cardinal Odoard Farnèse (1573-1626) que la taille du projet et le peu de temps que lui donnent son âge et ses occupations ne permettent pas d'envisager de porter à terme le projet. Il faut être attentif aux *Explicationes XXIV* sur les Épîtres retenues dans le lectionnaire des messes (OOP VII), entreprise moins ambitieuse, mais de très grande portée, où l'attention au sens moral domine le commentaire. Ainsi le Sermon du III^e dimanche de l'Avent, où Bellarmin commente Philippiens 4, 4-7 (« Réjouissez vous toujours dans le Seigneur ») contient un fort beau développement sur la joie (OOP VII, 70 sv.) : « l'amour engendre la joie, comme le soleil la lumière et le feu la chaleur ». Le sermon suivant, sur 1 Corinthiens 4, 1 est un petit traité sur la condition du prêtre, les exigences de son ministère, et le respect que lui doivent les laïcs.

En commentant en 1603 l'Épître aux Romains 12,7 (OOP IV, 76), Bellarmin expliquait que trois sortes de serviteurs officient aux banquets : *scalculus* (le majordome), *scindens* (le trancheur), *minister* (le serveur). Il en va de même pour l'enseignement : l'apôtre écrit ce que le Maître lui ordonne, le prédicateur doit découper ce que lui donne le majordome, et non pas ses imaginations, il doit enfin servir les peuples. Dans son strict rapport à l'Écriture, cette distinction, fondamentale pour son enseignement, se retrouve dans l'œuvre oratoire de Bellarmin.

Jean-Robert Armogathe

Comment écrire un sermon³

1^o Le prédicateur chrétien doit avoir pour fin d'enseigner fidèlement ce que le peuple chrétien doit connaître de la doctrine divine et en même temps de pousser à pratiquer les vertus et fuir les vices.

3. Le texte latin, ici traduit et adapté en français par nos soins, a été publié pour la première fois à Rome en 1805 (avec l'*Admonitio ad episcopum Theanensem*), puis dans X.-M. Le Bachelet, *Auctarium Bellarminianum. Complément aux Œuvres du Cardinal Bellarmin*, Paris, 1913, et par le P. S. Tromp dans les *Opera Oratoria Postuma*, Rome, 1942 (et trad. anglaise dans J. Brodrick, *The Life and Work of Blessed Robert Cardinal Bellarmin*, Londres, 1928, t. 1, p. 508-511, trad. fr. 1963, p. 34-36).

Prédication et Écriture sainte chez Robert Bellarmin

2° Il est nécessaire que celui qui va prêcher se fixe bien clairement tout d'abord le but de toute son action oratoire et de chacune de ses parties, par exemple il doit se dire : « L'Évangile d'aujourd'hui exhorte à la pénitence, et je veux donc m'efforcer, avec l'aide de Dieu, d'inculquer dans l'esprit des auditeurs le désir d'une pénitence véritable et sincère ; je dois donc rassembler les raisons, les démonstrations, les exemples et tout ce qui peut les y conduire. » Il doit de la même façon examiner chacune des parties de son sermon, et voir si elles conviennent bien à la fin retenue. Car beaucoup de prédicateurs prêchent non seulement des choses inutiles, mais parfois même des choses nocives à l'âme des auditeurs, lorsqu'ils n'ont pas d'autre but que d'occuper une demi-heure de temps en parlant, et en divertissant leur auditoire par des sentences ingénieuses et par la variété des sujets et des paroles. Comme ils ne se proposent aucune fin, ils n'atteignent aucune, même à force de fatigue et de sueur.

3° Pour enseigner, qui est une des deux fins du prédicateur, il ne suffit pas de prononcer quelques mots sur les paroles de l'Évangile, ou d'en tirer quelque enseignement, comme font certains qui ne prêchent pas la parole de Dieu, mais leurs propres paroles ; il convient de donner le sens authentique et littéral du texte et, à partir de là, de confirmer les dogmes de foi et les maximes de vie, et d'enseigner brièvement ce que l'Esprit saint a voulu dire par ces mots. C'est vraiment cela faire paître le troupeau et le nourrir de la Parole de Dieu. On trouvera dans mon *Catalogue*⁴ les Pères qu'il faut lire pour comprendre l'Écriture ; Cornélius Jansen et Adam Sasbout⁵ me semblent les meilleurs parmi les modernes.

4° Pour porter à l'amour des vertus, qui est l'autre fin du prédicateur, il ne suffit pas de s'emporter et de vociférer contre les pécheurs : ces clameurs vaines terrorisent parfois les plus simples, mais font surtout rire les plus sages et n'apportent rien à personne. Il faut à force de raisons solides, tirées des témoignages divins, des causes et effets de ce dont on parle, et surtout d'exemples adéquats, convaincre les auditeurs qu'il est bon de vivre comme l'enseigne le prédicateur. Il faut alors à force de mots nombreux et efficaces et par diverses exclamations pousser les auditeurs à vouloir sérieusement ce qu'ils ont reconnu devoir vouloir. Pour trouver des exemples

4. Robert BELLARMIN, *De scriptoribus ecclesiasticis*, Rome, 1613.

5. Cornelius JANSENIUS, évêque de Gand (1510-1576, auteur de divers ouvrages d'exégèse, dont la *Concordia evangelica*, Louvain, 1549 ; ne pas le confondre avec son homonyme, évêque d'Ypres et auteur de l'*Augustinus*) ; Adam SASBOUT (1516-1543), exégète et prédicateur.

et des raisons, il est profitable de consulter les commentaires de s. Jean Chrysostome sur les *Épîtres* de saint Paul, et ses *Homélie*s au peuple d'Antioche, les sermons de Basile sur le jeûne et les suivants, ceux d'Augustin sur les *Psaumes*, ses sermons sur les paroles du Seigneur, sur les paroles des Apôtres et autres homélies du même, les *Dialogues* de s. Grégoire et toutes les *Histoires de l'Église*, ainsi que les vies de saints écrites par Athanase, Sulpice, Jérôme, Palladius, Théodoret, Bède et d'autres.

5° Trois choses sont nécessaires à qui veut prêcher avec fruit : a – l'amour du Seigneur, ou un esprit de ferveur et de charité, b – la sagesse et c – l'éloquence, trois choses qui sont signifiées par les langues de feu qui sont apparues sur les Apôtres lorsque Dieu a fait d'eux les premiers prédicateurs de l'Évangile : l'*ardeur* du feu signifie le zèle, sa *splendeur* la sagesse et sa *forme* l'éloquence. L'éloquence sans la charité et la sagesse est une cymbale sonnante et un bavardage creux. La sagesse et l'éloquence sans la charité sont une chose toute humaine et morte. La charité sans la sagesse et l'éloquence est comme un homme fort, mais sans armes.

6° Pour acquérir le *zèle spirituel*, que doit avant tout rechercher le prédicateur chrétien, rien ne sert davantage qu'une prière assidue et la méditation constante et profonde des choses du ciel.

7° Pour la sagesse, trois choses sont requises du prédicateur. D'abord la connaissance des Écritures ; tout ecclésiastique devrait lire chaque jour quelques pages d'Écriture, afin qu'elle lui devienne familière – ainsi que les commentaires des Pères. Puis la connaissance des dogmes de la foi, où le plus sûr est l'enseignement de saint Thomas et du *Catéchisme du Concile de Trente* ; et ils ont tort ceux qui proposent au peuple des opinions de docteurs, car ce serait déjà bien que le peuple puisse comprendre clairement les choses qui sont certaines. En troisième lieu, une érudition variée, qui procure une richesse d'exemples et de raisons, qui se tire des livres d'histoire et des écrits des Pères.

8° Pour l'*éloquence chrétienne* (en vérité, pour toute éloquence), il faut que l'art corrige et polisse, mais non pas qu'il détruise et corrompe la nature. Et il est fréquent de faire erreur à ce sujet. L'art doit corriger la nature, parce que certains éprouvent des difficultés à parler, par éducation ou pour toute autre raison, comme lorsqu'ils utilisent des mots impropres, ou bas, ou des phrases obscures, lorsqu'ils bougent la tête de façon peu convenable, ou gesticulent de la main gauche, ou commettent quelque autre impropriété. Ces défauts de posture et d'élocution peuvent et doivent facilement être notés et corrigés. Mais, je le répète, l'art ne doit pas détruire

la nature, et s'il faut tolérer quelque défaut, il vaut mieux ne pas corriger la nature que de la détruire. Ils détruisent la nature ceux qui, pour prêcher, utilisent un ton de voix insolite, de sorte qu'ils semblent davantage chanter ou réciter que parler, ou bien usent de termes poétiques ou affectés, ou de phrases compliquées pour faire comprendre qu'ils ont beaucoup travaillé leur homélie. Ces choses-là retirent toute autorité au prédicateur.

9° Si quelqu'un veut fuir ce défaut, il doit penser que même s'il est en chaire devant une foule, il s'adresse à des personnes singulières et doit se comporter comme s'il parlait à chacune en particulier. Lorsqu'on converse avec quelqu'un, pour le persuader, on ne se sert pas d'épithètes nombreuses, de phrases recherchées ou de tournures affectées, mais on parle de manière humaine, d'abord calmement, avec des phrases simples, puis, s'il est nécessaire de discuter ou de reprendre, on peut élever la voix, parler davantage, faire des gestes ou s'exclamer, etc. de sorte que la conviction provienne du changement de la voix et du mouvement du corps et non d'artifices affectés. La seule différence entre la prédication et la conversation est que le prédicateur est dans un lieu élevé, pour être mieux entendu, et parle de manière plus grave et plus mesurée, en l'honneur de la multitude, car la multitude est honorable.

10° Les saints Pères connaissent trois genres d'homélie : certaines traitent de l'Écriture verset par verset en suivant l'ordre du texte (ainsi Augustin sur saint Jean, Basile sur l'*Hexaemeron*⁶, Chrysostome sur la *Genèse*) – ceux-là n'ont pas d'autre fin qu'enseigner. Ils n'en appellent aux sentiments qu'en passant et rarement. D'autres traitent de points de doctrine (*loci communes*), comme les sermons de Chrysostome *au peuple d'Antioche*, les sermons de Basile en diverses occasions, et la plupart des sermons d'Augustin, de Léon et des autres Pères : ils visent plutôt à émouvoir les sentiments. D'autres enfin d'une part expliquent l'Écriture et de l'autre s'en écartent pour louer les vertus et dénoncer les vices : ce que fait remarquablement Chrysostome sur les *Épîtres* de Paul et, plus brièvement, sur *Matthieu, Jean* et les *Actes*, et Augustin fait de même sur les *Psaumes* (à partir du trentième). Ces trois genres sont fort utiles et doivent être pratiqués. D'autres en ont importé un quatrième, qui traite des questions scolastiques, et d'autres enfin un cinquième, qui en termes choisis et avec des fleurs de rhétorique racontent les histoires de l'Évangile, ou amplifient les crimes des pharisiens, ou discutent de questions subtiles ou de choses du même

6. *Hexaemeron* : l'œuvre des six jours (de la Création).

SIGNETS ————— **Jean-Robert Armogathe**

genre de manière artificieuse, déployant beaucoup de travail sans aucune utilité.

Il existe d'excellents livres sur la rhétorique ecclésiastique, ou pour composer des sermons, d'Augustin de Vérone, de Didacus de l'Étoile, Louis de Grenade, Alphonse Zorilla⁷ et d'autres dont on peut retirer d'utiles conseils sur chacune des parties d'un sermon.

*(Traduit du latin : De ratione formandae concionis,
par Jean-Robert Armogathe.)*

7. Agostino VALIER (évêque de Vérone), *De rhetorica ecclesiastica*, 1574; Diego de ESTELLA, *Modus concionandi* (Salamanca, 1576); édition critique: *Modo de predicar y modus concionandi*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1951, 2 vols.); 1576; Louis de GRENADE, *Ecclesiasticae rhetoricae, siue de ratione concionandi libri sex*, 1575; Alfonso ZORILLA, *De sacris concionibus recte formandis*, 1543.

Jacques SERVAIS

La confession de la *Casta Meretrix*

Ecclesia sancta simul et semper purificanda

En 1961, à la veille du Concile, H. U. von Balthasar a republié un article intitulé « *Casta meretrix* » qui affrontait directement la question de la sainteté et du péché de l'Église¹. À la même époque il faisait paraître un autre article touchant l'identité de celle-ci : « *Qui est l'Église*² », qui y apportait le complément nécessaire. Si l'Église se dit devant son Seigneur à la fois « prostituée » et « chaste », c'est justement parce qu'elle est un sujet réellement distinct de lui, son Époux. Ces contributions ne sont sans doute pas étrangères à une déclaration importante de *Lumen Gentium*, parlant de l'Église en des termes auxquels la Hiérarchie n'avait guère habitué les fidèles. « Tandis que le Christ saint, innocent, sans tache, venu uniquement pour expier les péchés du peuple, n'a pas connu le péché, l'Église, elle, qui renferme des pécheurs dans son propre sein, est à la fois sainte et appelée à se purifier, et poursuit constamment son effort de pénitence et de renouvellement » (n. 8). La déclaration met en une vive antithèse la totale absence de péché chez le Seigneur, clairement affirmée du reste par l'Écriture (voir *Hébreux* 7,26), et la condition d'une Église en pèlerinage sur la terre, pour laquelle valent les mots de saint Jean : « Si nous disons : "Nous n'avons pas de péché", nous nous égarons

1. H. U. von BALTHASAR, « *Casta Meretrix* » (1948), in *id.*, *Sponsa Verbi* (1961), Johannes, Freiburg, 1971³, p. 203-305. Les citations des Pères de l'Église qu'on lira dans cet article proviennent pour la plupart de cette étude exhaustive.

2. *Id.*, « *Wer ist die Kirche* », in *Sponsa Verbi*, p. 148-202.

nous-mêmes...» (*1 Jean* 1,8-10). Forts de cette déclaration, en maintes circonstances les Papes Jean-Paul II, Benoît XVI et François n'ont pas hésité à inviter l'Église « pénitente » (Paul VI) à se reconnaître publiquement pécheresse et à implorer le pardon du Seigneur. Les discours qu'ils ont tenus et les initiatives qu'ils ont prises n'ont pas manqué de susciter, parmi les chrétiens et les non-chrétiens, des réactions en sens divers. À la conscience des fidèles catholiques, l'affirmation du Concile et les corollaires qui en ont dérivé au plan pastoral ne cessent de poser en effet un certain nombre de difficultés.

Certes, on ne peut identifier l'Église à la société des « bons », car les « méchants » aussi bien que ceux-ci en font partie ! Mais est-il légitime d'appliquer ce qui vaut certainement de ses fidèles et même de ses pasteurs à l'Épouse « sans tache ni ride ni rien de tel, mais sainte et immaculée » (*Éphésiens* 5,27), revêtue de « lin d'une blancheur éclatante » (*Éphésiens* 19,8) dont parle le Nouveau Testament ? Quel rapport y a-t-il entre une Église dont la sainteté est la propriété essentielle, et cette Église qui non seulement contient en son sein des pécheurs mais est une Église de pécheurs ou même, diront certains, une Église pécheresse ? Comment une Église qui prie au nom de ses fils : « pardonne-nous nos offenses », peut-elle se considérer en même temps comme la source de leur sanctification ? Serait-ce que l'attribut de sainteté, que le Credo lui octroie comme un de ses traits essentiels, concerne Dieu, son Auteur un et trine, mais non sa réalité concrète et visible en tant que société humaine faillible ? La sainteté de l'Église elle-même regarderait de la sorte les temps à venir, où elle entrera en possession de la Patrie céleste... Nous croyons cependant aussi que l'Ancienne Alliance où Yahvé s'engageait à « draper » Jérusalem « dans un manteau de justice » (« comme une mariée se pare de ses bijoux », *Isaïe* 61,10), où il orientait le regard des croyants vers l'accomplissement d'une réalité encore future (« je vais créer Jérusalem "Joie", *Isaïe* 65,18), a trouvé son aboutissement dans la Nouvelle Alliance, qu'avec la venue de Jésus « les temps sont accomplis » (*Galates* 4,4), que nous sommes déjà réellement entrés « dans la période finale » (*Hébreux* 1,2). Les chrétiens ont-ils autant que les Juifs à pleurer l'idéal perdu de la vie au désert durant l'Exode où Israël encore enfant ne connaissait pas les dieux étrangers et suivait fidèlement Yahvé, présent dans la nuée (*Osée* 2,16) ? Qu'est-elle donc en définitive cette Église dont le Peuple de Dieu proclame, après avoir confessé sa foi dans le Saint-Esprit : « Je crois à l'Église une, sainte... » ?

Nous aborderons ces questions en faisant mémoire, pour commencer, du geste par lequel Jean-Paul II, lors du grand Jubilé, a

La confession de la Casta Meretrix

encouragé l'Église universelle à marcher sur la voie de la pénitence, car cette invitation nous paraît être dans le droit fil de la pensée de Balthasar. Après avoir exposé sommairement les lignes-forces du thème patristique de la *Casta meretrix*, nous présenterons l'interprétation qu'en a proposée J. Ratzinger, dans la foulée non seulement du théologien suisse mais du Père H. de Lubac. De là nous reprendrons l'autre thème, celui de l'identité personnelle de l'Église qui est, selon nous, la clé permettant de comprendre en quel sens celle-ci confesse ses péchés et convie les fidèles à ne pas craindre les humiliations dont le monde est fréquemment aujourd'hui l'instrument³.

Le *mea culpa* de Jean-Paul II au nom de l'Église

Le premier dimanche de Carême 2000, au cours de la célébration eucharistique qui marqua cette année jubilaire, Jean-Paul II présenta une demande solennelle de pardon au Seigneur pour les péchés présents et passés des fils de l'Église⁴. « Sachant que de ses plaies nous avons été guéris, l'Église se charge des fautes de ses fils et invoque du Père le pardon. » Il avait fait placer devant lui le crucifix de l'église San Marcello al Corso pour bien souligner que la requête était adressée au Christ Jésus, et il fit expressément une *statio* devant la Pietà pour signifier encore que « l'Église, comme Marie, veut embrasser le Sauveur crucifié, prendre en charge le passé de ses fils et invoquer du Père le pardon ». Durant la procession pénitentielle, l'assemblée pria la litanie des saints, car dans la *Communio sanctorum*, ils « intercèdent pour les frères et les sœurs pécheurs ». Quand vint le moment de la prière universelle, l'un après l'autre sept cardinaux invitèrent les fidèles à une confession commune des péchés : d'abord une confession générale, puis la confession des fautes particulières contre le service de la Vérité, contre l'unité du Corps du Christ, contre le Peuple d'Israël, contre les droits des peuples, contre la dignité des femmes et contre les droits fondamentaux de la personne humaine. Au cours de son homélie, commentant 2 Corinthiens 5,20-21, le Pape souligna le « paradoxe » de la supplication adressée par Paul à sa communauté : « Comment Dieu qui est la

3. Voir déjà J. SERVAIS, « Le sacrement du Père de miséricorde selon Adrienne von Speyr », *Communio* 23-24 (1998-1999), pp. 103-118 [trad. angl. in *Communio* 26 (1999/2), p. 343-357; trad. it. partielle in *Communio* 166 (1999), p. 77-87].

4. *L'Osservatore romano* (= *OR*), 13-14.03.2000, p. 7. Nos explications proviennent du Maître de cérémonie, qui avait annoncé le mardi précédent les modalités selon lesquelles devait avoir lieu la célébration : *OR*, ed. sett. it., 10.03.2000, p. 13.

sainteté-même, a-t-il pu “traiter en péché” son Fils monogène envoyé dans le monde ? [...] Nous nous trouvons devant un mystère : un mystère à première vue déconcertant [...]. “Le Seigneur fit retomber sur lui notre iniquité à nous tous” (*Isaïe* 53,6). Le Christ, le Saint, accepte de prendre sur soi nos péchés [...] pour les racheter». À la fin de la célébration, revenant sur le mystère du *pro nobis*, Jean-Paul II invoqua la «Mère du pardon», afin qu’elle obtienne aux fidèles la grâce du pardon.

Cet acte public de pénitence, mis expressément en relation avec les confessions de l’Ancien Testament⁵, était l’aboutissement de l’examen de conscience auquel le Saint-Père avait convié les croyants dès 1994⁶. Dans une lettre apostolique annonçant l’événement et rappelant que le Jubilé est traditionnellement un temps de conversion et de rémission des fautes, il en avait expliqué le sens : «Il est juste que [...] l’Église se charge avec une conscience plus vive du péché de ses fils, se rappelant toutes les circonstances dans lesquelles [...] ils se sont éloignés de l’Esprit du Christ et de l’Évangile, offrant au monde [...] le spectacle de modes de penser et d’agir qui étaient des véritables formes de contre-témoignage et de scandale». De cette liturgie du pardon, accomplie comme «un acte de courage et d’humilité» devant les hommes auxquels ne peuvent être cachées les responsabilités de «ceux qui portent le nom de chrétiens⁷», il avait encore explicité la signification dans la Bulle d’indication du grand Jubilé en 1998 : «Par le lien qui, tous, même si nous n’avons pas de responsabilité personnelle, nous unit les uns aux autres dans le Corps mystique, et sans nous substituer au jugement de Dieu qui seul connaît les cœurs, nous portons le poids des erreurs et des fautes de ceux qui nous ont précédés. Mais nous aussi, fils de l’Église, nous avons péché et empêché l’Épouse du Christ de resplendir dans toute la beauté de sa face. [...] Notre péché a entravé l’action de l’Esprit dans le cœur de tant de personnes. Notre manque de foi a fait tomber beaucoup dans l’indifférence et les a éloignés d’une authentique rencontre avec le Christ». Et la Bulle terminait par les mots solennels : «Comme Successeur de Pierre, je demande que [...] l’Église, forte de la sainteté qu’elle reçoit de son Seigneur,

5. Dans la catéchèse du 1^{er} septembre 1999, commentant Daniel 3,26-29 et Baruch 2,11-13 : «C’est ainsi que les Hébreux priaient après l’Exil, se chargeant des fautes commises par leurs pères. L’Église imite leur exemple et demande pardon pour les fautes également de ses enfants» (n. 1).

6. *Tertio Milenio Adveniente*, nn. 33-36.

7. *Incarnationis Mysterium*, n. 11.

La confession de la Casta Meretrix

s'agenouille devant Dieu et implore le pardon pour les péchés passés et présents de ses fils [...]»⁸.

Il n'a pas manqué de voix, même parmi les cardinaux, pour exprimer quelques réserves – au moins du point de vue pastoral – vis-à-vis de cet acte⁹. Jean-Paul II avait pourtant demandé à la Commission Théologique Internationale de contribuer par un document à sa juste compréhension¹⁰. Les paroles du Pape, lit-on dans ce document en référence au n. 33 de *Tertio Milenio Adveniente*, «soulignent comment l'Église est touchée par le péché de ses fils; sainte, en tant que rendue telle par le Père au moyen du sacrifice du Fils et du don de l'Esprit Saint, elle est en un certain sens également pécheresse en tant qu'elle prend réellement sur soi le péché de ceux qu'elle-même a engendrés dans le baptême, en analogie avec la manière dont le Christ a assumé le péché du monde¹¹». Quant aux fondements théologiques du geste en question, le document les cherche dans la constitution *Lumen Gentium*. L'Église, à l'image du mystère de l'union hypostatique dans le Verbe incarné, «est une réalité complexe singulière, résultant d'un élément humain et d'un élément divin¹²». «Grâce au lien établi par l'Esprit Saint, la communion qui existe entre tous les baptisés dans le temps et dans l'espace est telle que [...] chacun est conditionné par les autres [...] dans l'échange vital des biens spirituels. [...] Le péché lui-même n'a jamais une importance exclusivement individuelle; [...] il pèse et pose des obstacles sur la voie du salut de tous; [...] il touche véritablement l'Église dans sa totalité¹³». Néanmoins, précise encore le document, si «elle avoue être pécheresse» et en besoin continu de la force de la rédemption, l'Église qui «se reconnaît existentiellement sainte dans ses saints», ne peut faire cet aveu «en tant que sujet du péché, mais en tant qu'elle assume avec une solidarité maternelle le poids des fautes de ses fils¹⁴».

Prise empiriquement, la communauté ecclésiale apparaît indubitablement comme un grand rassemblement de pécheurs; mais

8. *Ibid.* Sur la responsabilité subjective des frères qui nous ont précédés, le Pape est revenu à l'Angelus suivant cette célébration: *OR* 13-14.03.2000, p. 10.

9. G. BIFFI, *Memoria e digressioni di un italiano cardinale*, Cantagalli, Siena, 2007, p. 536.

10. *Memoria e riconciliazione: la Chiesa e le colpe del passato*, Libreria Editrice Vaticana, 2000.

11. *Ibid.*, n. 3.0.

12. *Lumen Gentium*, n. 8, cit. in *ibid.*, n. 3.1.

13. *Ibid.*, n. 3.3.

14. *Ibid.*, n. 3.4.

considérée dans la foi, elle se présente aux fidèles comme une société instituée par le Christ et animée par son Esprit, une Église sainte qui participe ici-bas du combat contre le péché déjà vaincu par la Croix. La Commission Théologique Internationale ne parle pas, comme le faisaient certains théologiens au moment du Concile¹⁵, d'une unité paradoxale de péché visible et de grâce cachée – les saints font bien partie de l'Église visible! -, mais elle ne précise guère son explication: en quoi consiste l'union d'un élément humain et d'un élément divin dans le cas de l'Église? Dans sa présentation du document, le cardinal Joseph Ratzinger a parlé plus ouvertement du péché qui est indubitablement présent «au cœur de l'Église» mais que «l'Église vivante confesse en ses membres vivants¹⁶».

L'Église et la Babylone de ce monde

L'Église que Jean-Paul II invite à faire pénitence est l'Église faillible et pécheresse d'ici-bas, celle vis-à-vis de laquelle saint Paul exprime son appréhension: «Tout comme Ève se laissa égarer par la ruse du serpent, je crains que votre intelligence ne se corrompe et ne vous entraîne loin de l'attachement fidèle et pur au Christ» (2 *Corinthiens* 11,3). Mais pour l'Apôtre qui s'adresse à la communauté de Corinthe, elle est toujours aussi, en sa nature concrète, la «vierge pure» (v. 2). Or c'est parce qu'elle est telle, encore aujourd'hui, qu'au nom de tous les fidèles le Vicaire de Pierre peut confesser les fautes et les péchés commis contre le Seigneur. Sauvée par pure grâce, l'Église ne cesse de commettre des fautes et c'est pourquoi elle a toujours à nouveau besoin de recourir à la miséricorde divine.

«Comment l'Église qui est formée de pécheurs, peut-elle être en même temps sans tache?¹⁷» À cette question brûlante les Écrivains ecclésiastiques donnèrent différentes réponses dont certaines sous-estimaient pour sûr la «vérité constante et hors de doute que les méchants aussi bien que les bons font partie de l'Église¹⁸». Dans les premiers siècles et même dès les origines, le souci fut avant tout de maintenir l'union des cœurs contre les fausses doctrines

15. R. LATOURELLE, *Le Christ et l'Église signes du salut*, Tournai, DDB, 1971, p. 206.

16. *OR*, ed. sett. it., 17.03.2000, p. 2.

17. AMBROISE, *in Lc.* 1,17.

18. *Catéchisme du Concile de Trente*, X, § 2; voir § 5.

qui risquaient de miner la simplicité de la foi et de rompre l'unité de l'Église. Ainsi était-il recommandé aux pasteurs de se montrer sévères à l'égard des hérétiques, de ceux que les Actes des Apôtres et les Épîtres catholiques proscrivent comme « faux docteurs », « faux prophètes dans le peuple », à l'intérieur de lui (2 Pierre 2,1-2), des « loups redoutables » qui, « du milieu même de vous » tiennent des « discours pervers » (Actes 20,29-30; Matthieu 7,15). Bon nombre de Pères stigmatisaient ces derniers comme des fils de la prostitution : tout en se présentant comme fidèles, ils ne sont autres, dit Éphrem le Syrien, que des « courtisans mensongers profanant l'Épouse du Fils ». Par ces déclarations ils n'entendaient pas condamner ces faux disciples, mais plutôt sauvegarder l'image de l'Église : « L'Épouse du Christ ne peut être tentée par l'adultère ; elle est incorruptible et chaste. [...] Mais qui se sépare de l'Église, pour s'unir à l'adultère, se coupe lui-même des promesses de l'Église », admonestaient-ils les fidèles¹⁹.

Que de fois les Apôtres n'exhortaient-ils pas eux-mêmes la communauté chrétienne à faire mémoire de son origine, à ne pas oublier sa honte d'autrefois et à persévérer dans l'attitude de la Magdaléenne, qui confesse et adore son Seigneur ! Que l'Église se souvienne de « Raab la courtisane », justifiée « par la foi » (Hébreux 11,31) non moins que « par les œuvres » (Jacques 2,25) ! La ferme conviction des Pères était que l'Église, « l'Épouse immaculée » (Éphésiens 5,27) du Christ, est sainte, parce qu'elle est vouée et consacrée à Dieu, qu'elle est unie à un Chef saint dont elle est le Corps, parce qu'elle est elle-même le Corps eucharistique qui la sanctifie et la purifie dans son sang : « L'Église est l'aimée et l'épouse qui a été lavée par le Christ et purifiée par lui dans le bain²⁰. » La pureté de l'Église est celle de l'Épouse (tombée du ciel sur la terre) que le Christ a trouvée dans le péché et à laquelle, par la rédemption, il a rendu la virginité. Préfigurée dès l'origine du monde, l'Église dont le dessein remonte à la disposition libre et mystérieuse du Père, fut préparée dans l'Ancienne Alliance, puis elle fut rachetée, recrée par le Christ. Les Pères reprennent volontiers l'image des « courtisanes » telle Raab, mais aussi Thamar, Ruth et Bethsabée, les étrangères (nommées, non sans intention, dans la

19. CYPRIEN, *unit. eccl.* 6.

20. *Id.*, ep. 74,6. Éphésiens 5,26-27 reprend l'image du bain dont usait Ézéchiel 16,9 en référence à l'entrée d'Israël dans l'alliance. L'allusion à la coutume orientale, selon laquelle la fiancée était lavée et préparée, sert à expliquer le baptême dont il est ici question (voir Tite 3,3-7).

généalogie de Jésus : Matthieu 1,5), pour exprimer non seulement l'universalisme – elle provient de la Babylone de ce monde – mais la grâce dont elle fut l'objet. « La prostituée est le type de l'Église qui, autrefois, habitait au milieu des païens, fut corrompue par le culte des idoles et déshonorée par les actions infamantes de la vaine superstition ; la foule des faux dieux en avait fait une adultère. Mais après que le Seigneur Jésus Christ l'eut aspergée de l'eau pure du baptême, elle fut purifiée par la grâce de la foi. Par la grâce de Dieu, celle qui était une prostituée devient une vierge²¹. »

La majeure partie des commentaires mettent l'accent sur le passage temporel et le changement de condition : Raab qui reçut l'ambassade de Josué et fut pour cela épargnée (*Josué* 2,1.11), est maintenant sainte ; celle qui se prostituait avec les idoles, appartient désormais chastement au Christ. Comme Marie Madeleine, elle est le type de la femme convertie qui ne pèche plus mais persévère fidèlement parce qu'elle conserve vivante la mémoire de la faveur qui lui fut faite. Si Augustin invite les fidèles à « honorer la sainte Église que nous sommes, comme la vraie Épouse de cet Époux », c'est pour ce motif bien précis : « Grande et unique est la grâce de l'Époux, il a trouvé une prostituée et il en a fait une vierge. Celle-ci ne doit pas nier qu'elle fut une prostituée de crainte d'oublier la miséricorde du rédempteur²². » À l'Église il est prescrit de se considérer comme l'Épouse virginale, et même la Mère du Christ et en même temps, paradoxalement, de ne jamais oublier son origine et la honte des péchés d'autrefois, parce que de ce souvenir dépend son salut. Si l'Épouse-Église se garde pure, c'est là une grâce due à son Époux. Le passé est effacé, complètement dépassé, mais reste présent, sans le contenu ancien, conférant au présent quelque chose de constitutif et de formel. Les hommes qui composent cette Église sont conscients que, sans la grâce qui les élève au-dessus d'eux-mêmes et les unit entre eux, ils pourraient à tout moment retomber dans le péché.

Nigra sum sed formosa

Pour bien marquer l'exigence absolue, toujours actuelle, de la conversion, l'un ou l'autre Père fait un pas ultérieur et montre que l'Église continue à vivre du pardon qui de courtisane en fait une Épouse sainte. On ne peut opposer tout simplement au passé

21. PSEUDO-AMBROISE, *serm. de Sal.*, 46,16.

22. AUGUSTIN, *serm.* 113,7.

coupable un présent de perfection : Dieu convoque et rassemble toujours à nouveau son Peuple de la Babylone pécheresse, la demeure des hommes depuis la chute. De l'Église toute entière vaut ce que Origène dit du croyant : « Heureux celui que Dieu engendre sans arrêt : en effet, le juste n'est pas engendré par Dieu une fois pour toutes, mais continuellement. Dieu l'engendre en chaque œuvre bonne. Cela s'explique en remontant au Sauveur²³. » Toute la dynamique de l'existence et de la réalité chrétienne tient à cette recreation qui transforme continuellement la prostituée en une Épouse et Mère fidèle de nombreux fils²⁴.

J. Ratzinger a repris et développé cette idée, en soulignant, sur la base de la Lettre aux Romains (spécialement *Romains* 4,14.16), la différence essentielle entre l'Ancienne et la Nouvelle Alliance, entre une Alliance qu'il qualifie de « conditionnelle », c'est-à-dire liée aux conditions de cet éon, à l'observance des commandements de Dieu (voir *Deutéronome* 11, 22-31 ; 28), et l'Alliance « inconditionnelle », fondée sur l'incarnation de Dieu lui-même et sur son acceptation des hommes qui croient en Jésus-Christ : une Alliance qui ne peut plus vieillir, qui est définitive, absolue, eschatologique, que la transgression de la loi ne peut plus remettre en cause. L'Église, explique-t-il, « ne s'appuie pas (comme Israël) sur la moralité des hommes, mais sur la grâce concédée à l'encontre de l'amoralité des hommes, sur l'incarnation de Dieu. Elle s'appuie sur un "malgré tout", le malgré tout de la grâce divine, qui n'est plus liée à aucune condition, mais qui a décidé de façon définitive de sauver les hommes. [...] L'Église est le lieu définitif, indépassable, où Dieu accomplit son action salvifique à l'égard des hommes. [...] Mais ce que l'Église a ainsi de définitif et d'indépassable se fonde sur l'incarnation du Verbe divin, qui est la réalisation concrète du malgré tout de la grâce divine. En d'autres termes : l'Église est le témoin constant de ce que Dieu sauve les hommes, bien qu'ils soient pécheurs. Dans cette mesure-là, fait partie également de l'Église, en raison de son origine de grâce, le fait que les hommes qui la composent sont des pécheurs²⁵. »

Dans la suite, Ratzinger cite le mot du Cantique des cantiques : « Je suis noire, mais belle. » (*Cantique* 1,5) et le commentaire d'Origène dont H. de Lubac et H. U. von Balthasar ont fait leur

23. ORIGÈNE, *h. in Jer.* 9,4.

24. BALTHASAR, *Sponsa Verbi*, p. 218ss., 238s., 276.

25. J. RATZINGER, « Freimut und Gehorsam », in *Gesammelte Schriften (= GS)* 8/1, pp. 448-467, ici pp. 454-455.

trésor. En sa nature la plus profonde, l'Église se distingue de la Synagogue incroyante. Néanmoins, l'Église concrète des croyants que nous sommes est encore à tant d'égards liée à cette Synagogue. « Si l'épouse disait qu'elle n'a rien de noir en elle, elle serait dans l'illusion, et la vérité ne serait pas en elle », dit saint Bernard²⁶. Que cette épouse, figure de l'Église, soit hâlée par le soleil, cela trahit son origine humble, campagnarde, vers laquelle se penche le roi. Mais ce bronzage n'enlève rien à sa beauté, qui ne cesse de fasciner l'Époux (*Cantique* 4,1ss; 6,4; 7,7s). L'Église, qui est le fruit de la Croix, n'a le droit de se sentir assurée du salut que pour autant qu'elle ne cesse de contempler la Croix de son Seigneur. Et ce faisant, elle ne peut que se voir en marche, par la conversion et la pénitence, vers cette Croix qui, comme le dit Balthasar, « se trouve en un lieu inimaginable, au-delà de tous les péchés, quelque grands qu'ils puissent être, de l'Épouse ancienne et nouvelle²⁷ ». C'est pourquoi aussi l'économie ancienne demeure la réalité indépassable en laquelle l'Église des païens doit être continuellement greffée.

L'Église est donc toujours en même temps l'« Église immaculée » et l'« Église défigurée », elle est toujours à la fois « vierge » et « prostituée ». Pour faire saisir ce paradoxe, Denys le Chartreux explique qu'« une totalité intégrale par la diversité de ses parties peut recevoir également des dénominations contradictoires ». De la sorte, « l'Église est dite défigurée, égarée, exsangue, prostituée, en rapport aux croyants qui ne montrent pas l'amour et les œuvres, mais sont même pleins de vices et leurs âmes, loin d'être des épouses du Christ, sont des adultères du diable²⁸ ». Le péché n'est pas extérieur à l'Église, il connote sa nature en tant qu'assemblée de pécheurs en voie de conversion, dont l'Église, *Mater* et *Magistra*, assume la responsabilité devant Dieu. Il y a de fait beaucoup d'esprit babylonien à l'intérieur de l'Église-Jérusalem et ce n'est qu'au dernier jour qu'y seront séparés l'ivraie et le bon grain. Formée de pécheurs, l'Église ne peut que témoigner qu'elle est ce qu'elle est – immaculée – par pure grâce. « Ne t'enorgueillis pas, crains plutôt », avertit l'Apôtre (*Romains* 11,20). Comme communauté concrète des croyants elle sait qu'elle ne franchit jamais de façon assurée le seuil de la conversion. Elle est, selon l'expression de Lubac, à la fois puissante et fragile; prostituée, elle n'est sainte que dans son principe²⁹.

26. BERNARD DE CLAIRVAUX, in *Cant. serm.* 25,3.

27. BALTHASAR, *Sponsa Verbi*, p. 219.

28. DENYS LE CHARTREUX, in *Cant. art.* 1.

29. H. de LUBAC, *Œuvres complètes* (= OC) VIII, 91, p. 249-251.

S'il semble, si souvent que « tout demeure comme au début de la création » (2 Pierre 3,4), c'est que, note encore le jésuite, « provisoirement le monde nouveau s'insère dans l'ancien³⁰ ».

Les réalisations partielles et temporaires de l'Église

Tel est le point que J. Ratzinger marque à l'instar de ses maîtres, mais il le fait aussi en pasteur, soucieux d'indiquer le chemin qui reste à parcourir en vue de l'accomplissement final. La communion des chrétiens n'est effective ici sur terre que pour autant que ceux-ci accueillent et mettent en pratique la mission que le Christ leur a donnée : porter la paix aux lointains (*Éphésiens* 2,13.17). À cet égard, la « mise à l'écart » provisoire d'Israël (*Romains* 11,15) constitue pour eux une mise en garde contre l'illusion des réalisations provisoires : « Quelque important que soit pour l'Église sa croissance vers l'unité d'une unique fraternité, elle n'en devra pas moins toujours rester consciente du fait qu'elle est seulement un des deux fils, un frère à côté de l'autre, dont la tâche ne consiste pas à condamner le frère errant, mais tout au contraire à le sauver³¹. » Il n'est pas de doute que le Pape émérite dépasse résolument par là une conception simplificatrice qui voit en Raab non seulement la courtisane convertie, la prophétesse, la femme incorporée à l'Église mais l'Église elle-même, une Église formée de païens, qui aurait pris désormais la place de la Synagogue répudiée. En fait, il suit l'interprétation subtile d'Origène³², chez qui l'Ancien Testament est tout entier type et matière de contemplation pour l'Église : ce qui était alors actuel, le reste nécessairement. Pour lui comme pour l'Alexandrin, Raab est l'image de l'Église des Juifs accueillant aujourd'hui encore l'Église des païens. Celle-ci, en effet, doit son salut et sa sanctification au fait d'avoir été insérée dans le Peuple élu depuis l'origine. Le désaccord existant entre Israël et l'Église provient de l'événement central de la rédemption, mais cet événement ne se laisse pas interpréter de façon univoque. Le rapport de l'Église à la Synagogue a un caractère dialectique, mystérieux. En sa conscience la plus intime, la nouvelle Fille de Sion qui reconnaît dans l'Israël

30. LUBAC, *OC VIII*, p. 145.

31. RATZINGER, *GS 8/1*, p. 93.

32. ORIGÈNE, *h. in Jos.*, I, 4 VI, 4 et surtout VII, 5. Voir Balthasar, *Sponsa Verbi*, p. 309-310.

ancien sa racine permanente (*Romains* 11,16-20), sait aussi que sa sainteté a sa source dans la « folie de la Croix » (*I Corinthiens* 1,18) et que face à la Croix toujours plantée devant elle, elle se découvre à la fois noire et belle : *nigra sed formosa*.

De la sainteté de l'Église en même temps que de son continuel besoin de conversion et de pénitence, la liturgie porte le meilleur témoignage. L'assemblée que Dieu convoque participe de la même foi et accomplit comme Peuple nouveau une action liturgique unitaire, dont la valeur est d'une certaine manière indépendante, non seulement de la quantité, mais de la qualité des croyants qui la composent. D'autre part, l'Église se sait elle-même en marche. Elle a conscience de n'être que le vase d'une présence sans cesse confirmée et actualisée qui seule lui confère la sainteté dont elle vit. Elle ne prie pas seulement pour ses fils, mais pour soi. Afin d'être ce qu'elle est par grâce, la « cité de la paix », elle cherche, toujours à nouveau, la paix avec Dieu, et c'est pourquoi son culte assume la forme d'un « combat pour l'expiation, pour le pardon, pour la réconciliation³³ ». Elle se sent profondément solidaire avec les hommes, incapables d'expiation leurs fautes et de rétablir le rapport avec Dieu. « Mémorial » de la souffrance et de la passion du Christ (*I Corinthiens* 11,24), le culte que célèbre la communauté chrétienne exprime bien la nature de l'Église : celle-ci n'a d'autre forme que celle d'une assemblée de pécheurs convoqués par leur Seigneur pour faire mémoire de sa mort et de sa résurrection. En ceux qui prient pour obtenir la purification, c'est l'Église qui prie son Seigneur et elle le fait pour elle-même, consciente que « le grand geste par lequel le Crucifié veut embrasser tous les hommes n'est pas encore arrivé à son terme, mais est seulement commencé³⁴ ».

À la fin de sa vie, Augustin constatait avec tristesse que l'Épouse sans taches ni rides dont il avait chanté les louanges n'existe ici-bas qu'à l'état très inchoatif. Dans sa condition terrestre, observait-il, l'Église est une réalité inextricablement mêlée en laquelle se disputent les deux royaumes (*caritas et cupiditas*). À l'encontre de la prétention des Donatistes, qui la comprenaient comme un regroupement de parfaits ou de saints prédestinés, il se refusa résolument à voir en elle un accomplissement déjà présent du Royaume de Dieu. Entendre ainsi l'Église, commente J. Ratzinger, ce serait « nier pratiquement son grand avenir eschatologique, le jugement et

33. RATZINGER, *GS* 11, p. 49.

34. *Id.*, *GS* 11, p. 61.

la fin où tout sera transformé³⁵». Cela est vrai, mais le théologien allemand sait, comme Augustin, qu'on ne peut la concevoir, d'un autre côté, comme une réalité pleine de taches, sainte seulement au plan « institutionnel », objectif, se perpétuant sous cette forme mixte jusqu'à la fin des temps. L'Église de la terre en laquelle l'homme est introduit par le baptême, est « la Jérusalem d'en haut, notre mère » (*Galates* 4,26), elle est la « Cité nouvelle où se déploie sa nouvelle existence³⁶ ». La sainteté qui lui vient uniquement d'un don toujours confirmé, sans mérite de sa part, est une propriété qui lui appartient en propre, qui la qualifie existentiellement en tant que sujet réellement distinct de lui. « Qui est », alors, en définitive, cette Église sainte à laquelle nous croyons comme à la Mère qui nous apporte la régénération ?

L'Église et la Vierge Marie

Pour résoudre l'aporie, il est nécessaire d'approfondir la réflexion et de considérer ce que Balthasar a appelé le « principe marial » de l'Église. Celle-ci, nous dit-il, est le sujet qui, par grâce divine infuse, participe du Sujet suprême, normatif, Jésus-Christ, et de sa conscience. Pareille grâce de participation est offerte à l'humanité en celui-ci et « dans l'espace qui est son espace (*en Christô*) et qu'il met à disposition comme rédempteur : l'Église. [...] Dans la mesure où cet espace est un espace de réponse féminine-nuptiale [à Lui, l'Époux], il a sa subjectivité suprême, normative, en Marie. Dans la mesure, enfin, où une unique grâce s'écoule là, celle-ci fait converger tous les esprits, dans toute la diversité personnelle de leurs missions et de leurs charismes, vers un centre de conscience qui, en Marie, s'ouvre au Christ et, à travers le Christ, à l'Esprit du Dieu tri-personnel³⁷ ». Cette femme que l'Esprit Saint a prise sous son ombre et qui en vertu de cela nous communique le Mystère divin, c'est l'« Ève véritable », la « seule vraie Mère des Vivants³⁸ », la Mère de Dieu en tant que « principe, prototype et synthèse de l'Église³⁹ ». Elle est, dit le théologien suisse, l'archétype de l'Épouse parfaite, elle en est le « centre personnel » et l'« idée pleinement réalisée ».

35. RATZINGER, *GS* 8/1, p. 456.

36. LUBAC, *ibid.*

37. BALTHASAR, *Sponsa Verbi*, p. 189.

38. LUBAC, *OC* VIII, p. 240.

39. *Ibid.*, p. 274, citant K. Barth qui stigmatise de la sorte « l'hérésie catholique ».

Tandis que l'acte de foi ne cesse d'être incomplet en les pécheurs que restent les croyants, il est parfait en Marie, lorsqu'à la Croix celle-ci dit son oui au sacrifice de son Fils. Corrigeant ou mieux complétant Augustin, le P. de Lubac explique encore comment la maternité de l'Église sanctifiante trouve en la Vierge son fondement : certes, Marie est un membre de l'Église, sauvé comme tous les fidèles par la grâce rédemptrice, mais elle en est un membre si éminent qu'elle peut être dite en toute vérité sa Mère. Car, continue-t-il, « rachetée comme nous, elle l'est d'une tout autre manière ». Et de citer Newman : « Elle fut comprise, avec toute la race humaine, dans la sentence d'Adam, et elle encourut sa dette comme nous ; mais à cause de Celui qui devait la racheter comme nous sur la croix, la dette lui fut remise par anticipation⁴⁰. » En ce sens elle « précède » l'Église comme figure et modèle éminent qui s'élève face au Peuple de Dieu tout entier, comme la Mère de toutes les grâces et la Mère des douleurs qui s'unit au mystère du Christ chargé des péchés des hommes.

On ne peut donc pas dire tout simplement qu'au Golgotha le Fils a souffert pour Marie comme il a souffert pour les pécheurs. La Vierge est le cadeau que le Père et l'Esprit ont réservé dès le début au Fils pour l'assurer de l'efficacité de la rédemption. Si Marie accompagne son Fils vers la Croix, c'est parce que, plus profondément, elle tient son origine de la Croix, parce qu'elle est pré-rachetée, par un privilège qui lui fut octroyé en prévision des mérites de son Fils. Immaculée conception, elle put, dès l'instant où le Verbe se fit chair, montrer à celui-ci la valeur de la passion à venir, et plus encore lui être une aide sur le chemin menant à la Croix. Marie vraie « première Ève » associée au « Nouvel Adam » (*Romains* 5,14 ; *1 Corinthiens* 15,45), le Fils préexistant (*Jean* 8,58), fut en mesure de coopérer dès le départ à l'œuvre salvifique⁴¹. Telle est la raison pour laquelle on peut dire que l'humanité tout entière, et donc aussi l'Église, est incluse dans la Passion où le Christ a expié nos péchés à notre place, avant que nous ne puissions le reconnaître par un acte de foi (*Romains* 5,8.10). La Passion historique conserve son actualité permanente, parce que, loin de dépendre de la sainteté liminaire des croyants, la foi en ce fait salvifique trouva dès l'origine

40. *Ibid.*, p. 290, citant J. H. NEWMAN, *Du culte de la sainte Vierge dans l'Église catholique*.

41. A. von SPEYR, *Maria in der Erlösung*, en particulier p. 8-10. Voir J. SERVAIS, « Marie dans l'Incarnation », *Communio* 28, 2, n. 166 (2003), p. 26-40 (version abrégée du texte publié intégralement dans les autres éditions).

son accomplissement intégral en Marie, Église originelle, elle qui prononça son oui à l'annonciation et redit à la Croix son assentiment inconditionnel à l'amour rédempteur du Fils. L'union entre Dieu et l'homme qui eut lieu dans la personne (divine) de Jésus-Christ, lors de l'incarnation, ne s'accomplit point en effet en Marie sans le consentement et le concours de celle-ci ; l'union hypostatique est déjà comme telle un mystère nuptial, ecclésial. L'Incarnation rédemptrice inclut d'emblée la Vierge dans l'œuvre de notre salut. Toutes les grâces venant du Verbe fait chair passent par sa médiation. La maternité humaine (spirituelle) de Marie à l'égard des chrétiens est universelle, identique à l'universalité de cette médiation.

À la question de savoir *qui* est l'Église, et non seulement ce qu'elle est au plan institutionnel objectif, nous avons ainsi répondu, avec H. U. von Balthasar, en relevant la distinction réelle qui existe entre l'Église Épouse – dont la « femme » au pied de la Croix (*Jean* 19,26) est l'archétype – et le Christ Époux, unique Rédempteur. Elle est l'*immaculata ex maculatis* (Ambroise), l'immaculée composée de maculés, sainte parce que « sanctifiée dans le Christ Jésus » (*1 Corinthiens* 1,2), celle qu'Augustin compare aux vêtements éblouissants du Transfiguré : « Ses vêtements sur la montagne, qui resplendissaient comme de la neige toute blanche, signifiaient l'Église purifiée de toute tache de péché⁴². » Elle est la Nouvelle Ève qui porte dans ses flancs la destinée d'Israël et de l'Humanité et qui, dans son fiat, en reprend l'histoire et la met tout entière sous la souveraineté du Nouvel Adam. Elle est la grande croyante qui, dès le premier instant de sa conception, exerce une obéissance parfaite d'amour envers lui, l'Homme (*Jean* 19,5) en qui se concentre la plénitude du monde divin et en qui s'accomplit la totalité du monde créé (*Colossiens* 2,9). À son œuvre de substitution vicairie elle dit et vit depuis toujours un oui libre, qui contient d'avance le oui des croyants. Elle est la Médiatrice de toutes les grâces parce que son manteau protecteur couvre désormais tous les pécheurs. « Il n'est personne – qu'il le veuille ou non – qui ne trouve place sous son manteau. En effet », explique Balthasar, « si par sa Passion son Fils s'est choisi tous les hommes comme frères et sœurs, elle ne peut faire autre chose qu'être leur mère à tous. Et comme elle a été d'abord sa mère charnelle et spirituelle et qu'avec l'âge il n'a jamais renié sa filiation à son égard, ses mots d'intercession en faveur des enfants qui lui sont donnés ne peuvent pas rester vains auprès de lui⁴³. »

42. AUGUSTIN, *Psal.* 50,12.

43. BALTHASAR, *Maria für heute*, Johannes, Freiburg, 1997², p. 73.

Elle partage au plus intime la conscience que le Crucifié a de porter devant le Père le péché du monde, car elle, la toute pure, mesure comme nul autre le péché à l'aune de son effet sur le Fils. Elle est en communion profonde avec lui, là où il confesse et expie à notre place nos péchés et elle ne manque pas de s'adresser aux pécheurs en répétant : allez à lui et « faites ce qu'il vous dira » (*Jean 2,5* ; voir *Genèse 41,55*). Elle est la Mère des douleurs à laquelle son Fils a donné la grâce de pouvoir contribuer à la rédemption, la Mère que le fidèle est appelé à prendre chez lui pour qu'elle l'aide à le suivre en confessant, avec ses propres péchés, les péchés de ses frères et de l'Église.

Le défi des chrétiens aujourd'hui

La confession à laquelle la *Casta meretrix* est conviée aujourd'hui, répond à un critère fondamental de prudence, inséparable de la transparence. L'auto-défense que l'homme exerce normalement face aux injustices, voire aux persécutions dont il est victime, est tout à fait légitime, y compris de la part d'un chrétien. Dans bien des cas, non seulement son droit mais son devoir seront de défendre la vérité. Face aux calomnieurs, Ignace de Loyola avait coutume de recourir aux tribunaux : il ne se satisfaisait pas d'éventuelles rétractations, mais il exigeait un procès en bonne et due forme, car en cela consistaient à ses yeux le plus grand service et la plus grande louange de Dieu. Il n'est permis d'abdiquer, là où la Vérité est en cause. Si, à un certain moment, tel ou tel parmi les chrétiens choisit de renoncer à se protéger, ce ne peut être que parce qu'il se sent appelé à agir de la sorte, parce que le Saint-Esprit a mis en son cœur le désir d'imiter le Fils en allant au-delà de ce que le jugement et la raison chrétiennes communes lui commandent. Le plus souvent, toutefois, le chrétien qui a fait un sérieux examen de conscience se rend compte que la vérité n'est pas uniquement de son côté. La médiation de Marie l'achemine plutôt vers l'humble admission de ses propres fautes ou au moins de ses défaillances et de ses compromissions avec le péché. La Médiatrice universelle le met ainsi sur la voie d'une confession de laquelle l'Église, dont il est un membre, n'en ressort que plus belle.

Faisant allusion à la confrontation désespérée entre une Église catholique tentée de se refermer sur elle-même et une culture moderne toujours plus séculière, H. U. von Balthasar écrivait, en 1952 : « Le "jardin clos", l'épouse voilée qu'était l'Église avec ses

La confession de la Casta Meretrix

mille monastères, a été forcée violemment et presque déshonorée, parce que des pieds anonymes piétinent lourdement aujourd'hui son âme... Au cœur même de l'Église est tombé un mur. Là où jusqu'ici c'était, semblait-il, contre de la pierre que se heurtait la cloîtrée volontaire, il y a maintenant une chair en sang : chair du frère inconnu, qui dort et habite et travaille et souffre et meurt dans la chambre à côté. Notre nonne l'Église doit apprendre à ne pas se laisser effrayer par ce voisinage⁴⁴. » Que, du fait d'un tel voisinage, le monde en vienne à découvrir des choses que les chrétiens que nous sommes préféreraient tenir cachées, y a-t-il lieu de s'en étonner ? Or c'est là justement qu'est donnée à l'Église la chance de vaincre sa tentation toujours récurrente de dissimulation. « À l'époque de la presse, de la radio, quand tout ce qui concerne l'homme est mis impitoyablement en pleine lumière, les anciennes méthodes n'ont plus cours », constatait le théologien. Et de s'expliquer : « Il fut un temps sans doute où l'Église et les chrétiens pouvaient s'accommoder d'une apologétique prudente qui voile certains aspects des choses », mais de nos jours « le scandale, c'est précisément que l'Église veuille cacher à tout prix ce qui saute aux yeux de tous et qu'elle refuse d'en convenir ». À ce scandale, qui provient de la médiocrité, de l'hypocrisie et du mensonge, le grand remède c'est une Église qui ose s'humilier ! « Si le scandale peut être effacé, seule l'humilité y réussira⁴⁵. »

Le défi auquel sont confrontés aujourd'hui non seulement les chrétiens mais l'Église elle-même, c'est d'accepter les humiliations – dues ou non – qui lui viennent du monde. « Les chrétiens auraient tort de réagir avec la susceptibilité d'une femmelette s'il leur advient d'être touchés par quelque trait mérité ou même, pour l'amour de Dieu, immérité ». Il y a là en effet une grâce de purification qui ne peut qu'être profitable à tout le corps : « Un beau champ de blé remercie le ciel de l'averse qui le nettoie ; il se peut que quelques épis soient fauchés, mais la plupart reçoivent de nouvelles forces et respirent plus librement⁴⁶. » La vérité qui nous rend libres, se manifeste souvent à nous, pécheurs, sous la forme d'une confession de péché. La *Casta meretrix* ne craint pas celle-ci même quand c'est le monde qui la lui arrache. Elle y voit l'invitation à un « dévoilement » douloureux mais salutaire. Acceptée et vécue du fond du cœur, elle produit aussitôt un effet bénéfique. « Celui qui agit dans la vérité

44. *Id.*, *Schleifung der Bastionen*, Johannes, Trier, 1989⁵, p. 80.

45. *Id.*, *Gelebte Kirche. Bernanos*, Johannes, Freiburg, 1988³, p. 315-316.

46. *Op. cit.*, p. 524-525.

SIGNETS _____ **Jacques Servais**

vient à la lumière», dit saint Jean (*Jean* 3,21). Et saint Paul : qui s'ouvre à la vérité est « lumière dans le Seigneur » (*Éphésiens* 5,8), car « tout ce qui est démasqué est lumière » (5,14).

Jacques Servais, né à Liège en 1949. Prêtre dans la Compagnie de Jésus en 1979. Licencié en psychologie et en philosophie, docteur en théologie, il enseigne à Rome la théologie de la vie consacrée à l'Université Grégorienne et la dogmatique du mariage à l'Institut Jean-Paul II. En 1990, il fonde la Casa Balthasar. Parutions : *Théologie des Exercices spirituels. H. U. von Balthasar interprète saint Ignace*, Culture et vérité, Bruxelles 1996, 418 p.

Collection *Communio*/Parole et silence

Joseph Ratzinger, *Croire et célébrer*, 2008
Joseph Ratzinger, *Discerner et agir*, 2009
Claude Dagens, *Passion d'Église*, 2009
Fiorenzo Facchini, *Les défis de l'évolution*, 2009
Jean-Luc Marion, *Le croire pour le voir*, 2010
Jean-Marie Lustiger, *L'Europe à venir*, 2010
Stephen Green, *Valeur sûre*, 2010
Michel Sales, *Le corps de l'Église*
Pour introduire à la lecture de La Promesse du cardinal Lustiger, 2010
Peter Dembowski, *Des chrétiens dans le ghetto de Varsovie*, 2011
Jean-Marie Lustiger, *témoin de Jean-Paul II*, 2011
Angelo Scola, *Le mystère des noces : Homme et femme / mariage et famille*, 2012
Balthasar et Communio : *Je crois en un seul Dieu*, 2012 (réédition)
Alberto Espezzel, *Le Christ et sa mission*, 2012
Jean Duchesne, *Incurable romantisme?*, 2013
Elio Guerriero, *Hans Urs von Balthasar*, 2013

Vient de paraître

Michel Sales et Communio, *Le décalogue*, 2014

Pendant longtemps les dix commandements ont tenu lieu de morale minimale au peuple chrétien, comme au peuple juif : préceptes indiscutables, car ce sont des commandements, faciles à retenir, car il n'y en a que dix, ils se bornaient à prescrire ce qu'il ne faut pas faire. Bref, la grande théophanie du Sinaï pour les simples.

Alors que les commandements étaient inscrits dans l'histoire d'un peuple particulier, l'Église a prétendu reconnaître une loi *naturelle* dans leur dictée divine. Mais en avons-nous encore besoin ? Notre morale n'a-t-elle pas appris à se dispenser de tout dieu, et pas seulement de tous les autres dieux que Iahvé ? Et d'ailleurs, si les sept derniers commandements sont rationnellement déductibles de l'idée même de justice, pourquoi alors en appeler à la Révélation ?

À moins que les dix Paroles, pour être vécues, ne requièrent d'être bien autre chose qu'un code à appliquer. À moins que la charité en laquelle elles sont accomplies n'en fasse l'expression concrète de « la loi en sa plénitude » : la loi de liberté sans laquelle l'homme ne saurait être humain. À moins que ces exigences ne nous disent la sainteté même de Dieu, sainteté que Dieu entend nous donner.

Titres parus

LE CREDO

La confession de la foi (1976/1)
« Jésus, né du Père avant tous les siècles » (1977/1)
« Né de la Vierge Marie » (1978/1)
« Il a pris chair et s'est fait homme » (1979/1)
La passion (1980/1)
« Descendu aux enfers » (1981/1)
« Il est ressuscité » (1982/1)
« Il est monté aux cieux » (1983/3)
« Il est assis à la droite du Père » (1984/1)
Le jugement dernier (1985/1)
L'Esprit Saint (1986/1)
L'Église (1987/1)
La communion des saints (1988/1)
La rémission des péchés (1989/1)
La résurrection de la chair (1990/1)
La vie éternelle (1991/1)
Le Christ (1997/2-3)
L'Esprit saint (1998/1-2)
Le Père (1998/6-1999/1)
Croire en la Trinité (1999/5-6)
La parole de Dieu (2001/1)
Au-delà du fondamentalisme (2001/6)
Les mystères de Jésus (2002/2)
Le mystère de l'Incarnation (2003/2)
La vie cachée (2004/1)
Le baptême de Jésus (2005/1)
Les noces de Cana (2006/1)
La venue du Royaume (2007/1)
La Transfiguration (2008/1)
L'entrée du Christ à Jérusalem (2009/1)
Le Christ juge et sauveur (2009/5)
Le mystère pascal (2010/1-2)
Ascension-Pentecôte (2011/1-2)
La seconde venue du Christ (2012/1-2)

LES SACREMENTS

Guérir et sauver (1977/3)
L'eucharistie (1977/5)
La pénitence (1978/5)
Laïcs ou baptisés (1979/2)
Le mariage (1979/5)
Les prêtres (1981/6)
La confirmation (1982/5)
La réconciliation (1983/5)
Le sacrement des malades (1984/5)
Le sacrifice eucharistique (1985/3)
L'Eucharistie, mystère d'Alliance (2000/3)
La confession, sacrement difficile ? (2004/2)
Le catéchuménat des adultes (2010/4)
Jeûne et eucharistie (2014/3)

LES BÉATITUDES

La pauvreté (1986/5)
Bienheureux persécutés ? (1987/2)
Les cœurs purs (1988/5)
Les affligés (1991/4)
L'écologie : Heureux les doux (1993/3)
Heureux les miséricordieux (1993/6)

POLITIQUE

Les chrétiens et le politique (1976/6)
La violence et l'esprit (1980/2)
Le pluralisme (1983/2)
Quelle crise ? (1983/6)
Le pouvoir (1984/3)
Les immigrés (1986/2)
Le royaume (1986/3)
L'Europe (1990/3-4)
Les nations (1994/2)
Médias, démocratie, Église (1994/5)
Dieu et César (1995/4)
L'Europe et le christianisme (2005/3)
Liberté et responsabilité (2008/4)
La démocratie (2011/6)

L'ÉGLISE

Appartenir à l'Église (1976/5)
Les communautés dans l'Église (1977/2)

La loi dans l'Église (1978/3)
L'autorité de l'évêque (1990/5)
Former des prêtres (1990/5)
L'Église, une secte ? (1991/2)
La papauté (1991/3)
L'avenir du monde (1985/5-6)
Les Églises orientales (1992/6)
Baptême et ordre (1996/5)
La paroisse (1998/4)
Le ministère de Pierre (1999/4)
Musique et liturgie (2000/4)
Le diacre (2001/2)
Mémoire et réconciliation (2002/3)
La vie consacrée (2004/5-6)
Le Christ et les religions (2007/5-6)
Henri de Lubac (2008/6)
Croire l'Église (2010/1)
L'Église apostolique (2011/5)
Rendre témoignage (2012/4)
La catholique Église (2012/6)
La sainteté de l'Église (2013/6)
L'apologétique (2014/1-2)

LES RELIGIONS

NON CHRÉTIENNES

Les religions de remplacement (1980/4)
Les religions orientales (1988/4)
L'islam (1991/5-6)
Le judaïsme (1995/3)
Les religions et le salut (1996/2)
Le Mystère d'Israël (2010/5)

L'EXISTENCE DEVANT DIEU

Mourir (1976/2)
La fidélité (1976/3)
L'expérience religieuse (1976/8)
Guérir et sauver (1977/3)
La prière et la présence (1977/6)
La liturgie (1978/8)
Miettes théologiques (1981/3)
Les conseils évangéliques (1981/4)
Qu'est-ce que la théologie ? (1981/5)
Le dimanche (1982/7)
Le catéchisme (1983/1)
L'enfance (1985/2)
La prière chrétienne (1985/4)
Lire l'Écriture (1986/4)
La foi (1988/2)
L'acte liturgique (1993/4)
La spiritualité (1994/3)
La charité (1994/6)
La vie de foi (1994/5)
Vivre dans l'espérance (1996/5)
Le pèlerinage (1997/4)
La prudence (1997/6)
La force (1998/5)
Justice et tempérance (2000/5)
La transmission de la foi (2001/4)
Miettes théologiques II (2001/5)
La sainteté aujourd'hui (2002/5-6)
La joie (2004/4)
Face au monde (2005/4)
La différence sexuelle (2006/5-6)
La fidélité (2007/3)
La bonté (2008/2)
La prière (2009/2)
La paternité (2009/6)
Mourir (2012/5)
Rites et ritualité (2013/2)

PHILOSOPHIE

La création (1976/3)
Au fond de la morale (1997/3)
La cause de Dieu (1978/4)
Satan, « mystère d'iniquité » (1979/3)
Après la mort (1980/3)
Le corps (1980/6)
Le plaisir (1982/2)
La femme (1982/4)
La sainteté de l'art (1982/6)
L'espérance (1984/4)

L'âme (1987/3)
La vérité (1987/4)
La souffrance (1988/6)
L'imagination (1989/6)
Sauver la raison (1992/2-3)
Homme et femme il les créa (1993/2)
La tentation de la gnose (1999/2)
Fides et ratio (2000/6)
Créés pour lui (2001/3)
La Providence (2002/4)
Hans Urs von Balthasar (2005/2)
Dieu est amour (2005/5-6)
La différence sexuelle (2006/5-6)
Barth-Balthasar (2011/3)

SCIENCES

Exégèse et théologie (1976/7)
Sciences, culture et foi (1983/4)
Biologie et morale (1984/6)
Foi et communication (1987/6)
Cosmos et création (1988/3)
Les miracles (1989/5)
L'écologie (1993/3)
La bioéthique (2003/3)

HISTOIRE

L'Église : une histoire (1979/6)
Hans Urs von Balthasar (1989/2)
La Révolution (1989/3-4)
La modernité – et après ? (1990/2)
Le Nouveau Monde (1992/4)
Henri de Lubac (1992/5)
Baptême de Clovis (1996/3)
Louis Bouyer (2006/4)
Jean-Marie Lustiger (2008/3)
Le Canon des Écritures (2012/3)
L'Église et la Grande Guerre (2013/3-4)
L'Amitié (2013/5)

SOCIÉTÉ

La justice (1978/2)
L'éducation chrétienne (1979/4)
Aux sociétés ce que dit l'Église (1981/2)
Le travail (1984/2)
Sainteté dans la civilisation (1987/5)
Foi et communication (1987/6)
La famille (1986/6)
L'église dans la ville (1990/5)
Conscience ou consensus ? (1993/5)
La guerre (1994/4)
La sépulture (1995/2)
L'Église et la jeunesse (1995/6)
L'argent (1996/4)
La maladie (1997/5)
La mondialisation (2000/1)
Les exclus (2002/1)
Église et État (2003/1)
Habiter (2004/3)
Le sport (2006/2)
L'école et les religions (2006/3)
Malaise dans la civilisation (2007/2)
L'Action sociale de l'Église (2009/3)
Le droit naturel (2011/3)
Art et créativité (2011/4)
L'Idée d'Université (2013/1)

LE DÉCALOGUE

Un seul Dieu (1992/1)
Le nom de Dieu (1993/1)
Le respect du sabbat (1994/1)
Père et mère honoreras (1995/1)
Tu ne tueras pas (1996/1)
Tu ne commettras pas d'adultère (1997/1)
Tu ne voleras pas (1998/3)
Tu ne porteras pas de faux témoignage (1999/3)
La convoitise (2000/2)

Ne manquez pas de visiter le **site** de la revue francophone

www.communio.fr

inscrivez-vous pour recevoir (gratuitement) le
Courrier de COMMUNIO (biannuel)

et rejoignez sur **Facebook** le groupe (privé) des amis de
COMMUNIO REVUE CATHOLIQUE INTERNATIONALE

**En collaboration
avec les éditions de *Communio* en:**

ALLEMAND: Internationale Katholische Zeitschrift «Communio»

Responsable: Jan-Heiner Tück, Universität Wien-Institut für Systematische Theologie, Lehrstuhl für Dogmatik und Dogmengeschichte, Schenkenstr. 8-10, A-1010 Wien.

AMÉRICAIN: Communio International Catholic Review

Responsable: David L. Schindler, P.O. Box 4557, Washington DC 20017, États-Unis.

BRÉSILIEN: Revista Internacional Católica Communio

Responsable: Edson de Castro Homem, Rua São Pedro Alcântara, 12. Centro, Petrópolis, Rio de Janeiro 25.685-300.

CROATE: Međunarodni katolički časopis Communio

Responsable: Ivica Raguz, Kršćanska Sadašnjost, Marulićev trg., 14, HR-10001 Zagreb.

ESPAGNOL: Revista Católica internacional de pensamiento y cultura Communio: <http://www.apl.name/communio/>

ESPAGNOL POUR L'ARGENTINE: Communio Revista Católica Internacional

Responsable: Luis Baliña, Av Alvear 1773, AR-1014 Buenos Aires.

HONGROIS: Communio Nemzetközi Katolikus Folyóirat

Responsables: Pál Bolberitz & József Török, Papnövelde, u. 7, H -1053 Budapest.

ITALIEN: Communio Rivista Internazionale di Teologia e Cultura

Responsable: Aldino Cazzago, Via G. Frua, 11, 20146 Milano.

NÉERLANDAIS: Internationaal Katholiek Tijdschrift Communio

Responsable: Stefaan van Calster, Burgemeesterstraat, 59, Bus 6, B-3000 Leuven.

POLONAIS: Międzynarodowy Przegląd Teologiczny Communio

Responsable: Oltarzew, Kilinskiego, 20, PL-05850 Ozarów Mazowiecki.

PORTUGAIS: Communio Rivista Internacional Católica

Responsable: Henrique de Noronha Galvão, Universidade Católica Portuguesa. Palma de Cima, 1649-023 Lisboa, Portugal.

SLOVÈNE: Mednarodna Katoliška Revija Communio

Responsable: Anton Štrukelj, Depala Vas, 1, SLO-1230 Domžale.

TCHÈQUE: Mezinárodní Katolická Revue Communio

Responsable: Prokop Broz, Husova 8, CZ-11000 Praha 1.

Communio Internationalis est présidée par le cardinal Angelo SCOLA, archevêque de Milan; président d'honneur: Mgr Peter HENRICI, évêque auxiliaire émérite de Coire; coordinateur: P. Jean-Robert ARMOGATHE.

REVUE CATHOLIQUE INTERNATIONALE

COMMUNIO

pour l'intelligence de la foi

Publiée tous les deux mois en français par «Communio», association déclarée à but non lucratif selon la loi de 1901, indépendante de tout mouvement ou institution. Président-directeur de la publication: Jean-Robert ARMOGATHE. Vice-présidente: Isabelle LEDOUX-RAK. Directrice de la collection: Corinne MARION. Directeur de la rédaction: Olivier CHALINE. Rédacteur en chef: Serge LANDES. Secrétariat de rédaction: Françoise BRAGUE et Corinne MARION. Secrétaire général: Patrick CANTIN.

CONSEIL DE RÉDACTION EN FRANÇAIS

Jean-Robert Armogathe, Nicolas Aumonier, Mgr Jean-Pierre Batut (Lyon), Marie-Thérèse Bessirard, Olivier Boulnois, Rémi Brague, Vincent Carraud (Caen), Olivier Chaline, Marie-Hélène Congourdeau, Jean Duchesne, Irène Fernandez, Marie-Christine Gillet-Challiol, Paul Guillon, Yves-Marie Hilaire (Lille), Pierre Julg (Orléans), Serge Landes, Laurent Lavaud (Montpellier), Isabelle Ledoux-Rak, Corinne Marion, Jean-Luc Marion, Mgr Éric de Moulins-Beaufort, Dominique Poirel, Robert Toussaint, Isabelle Zaleski.

COMITÉ DE RÉDACTION EN FRANÇAIS

Jean-Luc Archambault, Christophe Bourgeois, Françoise Brague, Régis Burnet (Louvain-la-Neuve), Pierre-Alain Cahné, Christophe Carraud, Jean Congourdeau, Michel Costantini, Mgr Claude Dagens (Angoulême), Philippe Dockwiller (Lyon), Marie-José Duchesne, Denis Dupont-Fauville, Ide Fouche, Stanislaw Grygiel (Rome), Didier Laroque, Jean Leclercq, Étienne Michelin (Venasque), Paul McPartlan (Washington), Jean Mesnard, Xavier Morales (Acey), Gérard Pelletier, Patrick Piguët, Louis-André Richard (Québec), Rudolf Staub, Miklos Vetö, Dominique Weber, et l'ensemble des membres du conseil de rédaction.

Rédaction: ASSOCIATION COMMUNIO, 5, passage Saint-Paul, 75004 Paris, tél.: 01.42.78.28.43, courrier électronique: revue@communio.fr

Abonnements: voir bulletin et conditions d'abonnement.

Vente au numéro: consultez la liste des libraires dépositaires.

Crédits photos

Photos n° 1, 8 et 9 :

Droits d'utilisation : Toute utilisation sauf publicitaire et commerciale.

Photo n° 1 : (11250) Église et maison paroissiale Saint-François de Molitor (Paris 16^e), octobre 2007.

AREP/Photographe D. Boy de la Tour. Architectes : J.-M. Duthilleul, C. Callies.

Photo n° 8 : (5794) Église Saint-François de Molitor (Paris) (mai 2005).

AREP/Photographe : D. Boy de la Tour. Architectes : J.-M. Duthilleul, C. Callies.

Photo n° 9 : (5826) Église Saint-François de Molitor, Paris (avril 2005).

AREP/Photographe : A.-C. BARBIER. Architectes : J.-M. Duthilleul, C. Callies.

Croquis (article J.-M. Duthilleul) :

Droits d'utilisation : Toute utilisation

P. 43 : (4773) Église Saint-François de Molitor (Paris 16^e) – croquis du projet. L'église entre ville et jardin.

AREP/Illustration : J.-M. Duthilleul. Architectes : J.-M. Duthilleul, C. Callies.

P. 44 : (4774) Église Saint-François de Molitor (Paris 16^e) – croquis du projet. Axe avec table de l'Eucharistie.

AREP/Illustration : J.-M. Duthilleul. Architectes : J.-M. Duthilleul, C. Callies.

P. 45 : (4771) Église Saint-François de Molitor (Paris 16^e) – croquis du projet. Le jardin, face à l'entrée, aboutissement de l'axe d'entrée.

AREP/Illustration : J.-M. Duthilleul. Architectes : J.-M. Duthilleul, C. Callies.

P. 46 : (4772) Église Saint-François de Molitor (Paris 16^e) – croquis du projet. L'ambon devant la croix, sur le même axe.

AREP/Illustration : J.-M. Duthilleul. Architectes : J.-M. Duthilleul, C. Callies.

P. 47 (4770) Église Saint-François de Molitor (Paris 16^e) – croquis du projet. Deux tribunes latérales enveloppent l'assemblée autour de l'autel.

AREP/Illustration : J.-M. Duthilleul. Architectes : J.-M. Duthilleul, C. Callies.

P. 48 (4769) Église Saint-François de Molitor (Paris 16^e) – croquis du projet. Vers l'orient, trois portes d'accès à la petite chapelle du tabernacle.

AREP/Illustration : J.-M. Duthilleul. Architectes : J.-M. Duthilleul, C. Callies.

La Médiathèque
mediatheque@arep.fr

Photos n° 3 et 4 : Architecte : AS. Architecture-Studio.

Dessins : p. 33, 34, 35 : AS. Architecture-Studio ; p. 38 : P. Berger.

Nous remercions Charles de Geofroy qui a dessiné les schémas des pages 17, 21, 23, 24 (article de Jean-Robert Armogathe).

Dépôt légal : juin 2014 – N° de CPPAP : 0111 G80668
N° ISBN : 978-2-915111-53-8 – N° ISSN : X-0338-781-X – N° d'édition : 95196
Directeur de la publication : Jean-Robert Armogathe
Composition : DV Arts Graphiques à La Rochelle
Impression : Imprimerie Sagim à Nanterre – N° d'impression : 13252

L'Imprimerie Sagim est titulaire de la marque Imprim'vert®